سلسلة ندوات (1)
مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

محاضرات المؤتمر الأول
الدين والثقافة "الواقع والآمال"

بحوث الندوة التي نظمتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود

د. عبد المجيد الشرفي
د. عبد الجواد ياسين
د. محمد سبيلا
د. أبو بكر أحمد باقادر
د. عبد الجبار الرفاعي
د. السيد ولد أباه
د. فهمي جدعان
د. هاشم صالح
سماحة السيد هاني فحص







(1)

محاضرات المؤتمر الأول

الدين والثقافة «الواقع والآمال»

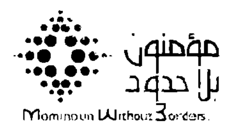
سلسلة ندوات مؤسسة مؤمنون بلا حدود

(1)

محاضرات المؤتمر الأول

الدين والثقافة «الواقع والآمال»

بحوث الندوة التي نظمتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود





الكتاب: **محاضرات المؤتمر الأول: الدين والثقافة «الواقع والآمال»**
الطبعة الأولى، 2014
عدد الصفحات: 128
القياس: 14 × 21

ISBN: 978-9953-68-746-9

الناشر: **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا) - 42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 522 212+ - 307651 522 212+
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان
ص.ب: 5158/ 113 - الحمراء - شارع جاندارك - بناية المقدسي
هاتف: 750507 1 961+ - 352826 1 961+
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير، عمارة ب، الطابق الرابع (فوق محل عبرون)
أكدال - الرباط - المملكة المغربية
هاتف: 730450 537 212+ - فاكس: 730408 537 212+
Email: info@mominoun.com

الفهرس

في خصائص الثقافة الإسلامية السائدة

د. عبد المجيد الشرفي(*)

شكراً سيدي الرئيس،

حضرات الإخوة والأخوات:

اسمحوا لي أولاً، أن أتحدّث باسمي الخاص لا بٱسم الله، وأن أتحدّث إليكم في موضوعٍ لا يمكن أن يكون مطروحاً بعمق إلّا في ندوة وفي متّسع من الوقت، لكن أنا في هذه المدّة الزمنية المحدودة، سأقتصر على بعض العناصر التي رأيت أنها أبرز ما يميز الثقافة الإسلامية السائدة. وعندما أقول الثقافة السائدة، فإنني لا أقصد إنتاج العلماء في المعاهد الإسلامية التقليدية، مثل الأزهر والنجف والزيتونة والقرويين وما شابه ذلك. ولا أقصد كذلك ما يُكتب وما يُنشر ويُذاع من محاولات في النظر إلى هذا التراث الديني من الزاوية غير التقليدية، وإنما أقصد ما هو مشترك ممّا نقرأه في الصحف السيارة وفي أغلب المجلات وعلى شاشات

(*) كاتب ومفكر تونسي.

التلفزة. هذه الثقافة الإسلامية السائدة لها بعض الخصائص والمميزات التي سأحاول الوقوف عند بعضها فقط من حيث مصادرها ونتائجها.

أبدأ بمصادر هذه الثقافة:

تعلمون أنه في كل البلاد الإسلامية، وخاصة في المجتمعات التقليدية، يوجد إسلام العلماء وإسلام العامة، وبالخصوص في الريف وفي البوادي؛ فلو أردنا البحث من الناحية الاجتماعية عبر وصف الثقافة التي كانت سائدة لنصف قرن، لوجدنا أنّ الثقافة الشعبية، والتي تختزن عناصر من الثقافة العالمة، تحتوي رواسب كثيرة من الثقافات المحلية، وحتى من العقائد الوثنية أو شبه الوثنية، غير أن الأمور تطوّرت وتغيرت على كل حال، منذ انتشار التعليم في البلاد الإسلامية عموماً. وفي العصر الحديث وبعد حصول العديد من البلاد الإسلامية على الاستقلال السياسي، أسهم ما يسمى بالتمدرس في خلق جيل جديد، يحمل عن الإسلام نظرة تختلف أحياناً اختلافاً كبيراً عن نظرة أبائهم وأمهاتهم، وأصبح الشباب المتعلم في المدارس، ينظر إلى الآباء والأجداد على أنهم لم يكونوا مسلمين كما ينبغي، هم مسلمون لا محالة لا ينكر عليهم ذلك، ولكن إسلامهم منحرف عمّا ينبغي أن يكون عليه، وهذا من أسباب السلوك الذي نلاحظه عند الجيل الذي انتقل من الثقافة الشفوية إلى الثقافة المكتوبة.

أما بالنسبة إلى الثقافة العالمة، فالملاحَظ أنها ثقافة عجزت في أغلب الحالات عن مواكبة العصر، سواء تعلّق الأمر عند الشيوخ القرويين أو شيوخ الزيتونة أو شيوخ الأزهر، رغم

الدعوات العديدة التي صدرت عن طلبة هذه المعاهد الدينية التقليدية لتطوير البرامج، لكي يكون هذا التعليم صالحاً لمقتضيات الحياة الجديدة بما تتطلّبه من معرفة بغير المواد التي كانت تدرَّس في نطاق هذه المعاهد؛ أي أن هذه الثقافة السائدة عند علماء الدين، انقطع فيها السند العلمي في كثير من الأحيان، وانقطاع هذا السند العلمي له نتائج أحياناً كارثية، لأنّ الذين خلفوا، هؤلاء العلماء التقليدين، نظراً إلى أصولهم الريفية في كثير من الأحيان، ونظراً إلى أنهم ليسوا من الذين ورثوا هذه الثقافة بكل تشعُّباتها وبكلّ ما فيها من ثراء، كانت ثقافتهم الدينية في الحقيقة ثقافة محدودة، وهذا ما جعل مواقفهم في كثير من الأحيان متذبذبة، إذ كانوا إلى جانب هذه الثقافة الدينية المحدودة يمتلكون نوعاً من الغطاء الرقيق من الثقافة الحديثة، ولكنهم ليسوا متعمِّقين فيها، وغير متمكِّنين من نصوصها الأساسية. لذلك، ولأسباب أخرى -طبعاً لا يسمح لي الوقت باستعراضها- نلاحظ أنّ نشوء هذه الحركات الإسلامية السياسية التي يتزعّمها مهندسون وأطباء وعلماء في الرياضيات والفيزياء والكيمياء، وما إلى ذلك هم أحياناً حقوقيّون، يعني محامون درسوا الحقوق، لكن قلَّما تجد من بينهم مَن هو متمكِّن من العلوم الدينية، ومَن هو مؤهل حقيقة ليتحدث باسم الإسلام، وهذا من المآسي التي نعيشها؛ فهؤلاء اقتصرت ثقافتهم على ما تعلّموه في المدارس الابتدائية والمعاهد الثانوية وليس لهم تكوين جامعي في هذا الاختصاص، وأن اختصاصهم بعيد جداً عن العلوم الدينية؛ أي أنهم يشتركون في هذه السطحية التي تميز التكوين الذي يتلقاه عموم التلاميذ،

وهي سطحية لا مناص منها، لكن ما يميز تعليمنا في كل البلاد الإسلامية هو أنه تعليم دوغمائي؛ أي أنه يقدّم لنشء -خصوصاً ما تعلق بالدين- على أنه حقائق ثابتة ومتَّفق عليها، بينما الأمر ليس كذلك. وحين ندرس تاريخ الفكر الإسلامي، نلاحظ أنّ هناك دائماً تطوراً في تأويل النصوص، وأنّ هذه التأويلات كانت متعددة، إن لم تكن أحياناً متناقضة وهذا التعليم دوغمائي، لأنه يُبرز الانتماء إلى مجموعة ضاقت أو اتَّسعت بدون أن يهيأ الانفتاح على المجموعات المللية الأخرى؛ أي أنه إذا نشأ في وسط سنِّي، فإنه يجعل كل شيء تقريباً عن التشيُّع، وكأن الـ 10 ملايين من الشيعة غير موجودة بالنسبة إليه، لا يعرف عنهم شيئاً. والشيء نفسه ينطبق على من نشأ في وسط شيعي، فيتعلّم ما تعوّده الناس في وسطه على أن يتعلموه، ويجهل السُّنة، وبالخصوص ما يقوله السنة عن أنفسهم، لا ما يقوله الشيعة عن أنفسهم والعكس بالعكس؛ فهذه الدوغمائية وهذا الانغلاق هو في نظري السبب الرئيس في ما تعانيه المجتمعات الإسلامية الآن، لأن هناك إمكانات أخرى جربت في سياقات حضارية أخرى وأمكن بها التأثير في نفوس النشء وابتعادهم عن هذه الدوغمائية. وفي هذا الحديث، سأدرج مثالاً أو مثالين للاستدلال عليه، لو سمحتم بسرعة. آخذ مثالاً فيما يتعلق بالصلاة، وما تعلمه التلاميذ في المدرسة الابتدائية، وفي المعاهد الثانوية فيما يتعلق بإمامة المرأة في الصلاة، وما يُقال على أنه من المعلوم من الدين للضرورة أن إمامة المرأة للرجال لا تجوز، وإنما الاختلاف، هو هل تجوز إمامتها بالنساء؟ أم لا تجوز؟

وهل تجوز إمامتها بالنساء في الفرائض أم في النوافل فقط؟ لكن حين نقرأ بعض النصوص القديمة، نجد ما يأتي: من الناس من أجاز إمامة المرأة على الإطلاق بالرجال والنساء، والمؤلف وسترون، يقول: وبه أقول؛ أي أنني أتبنى إمامة المرأة على الإطلاق بالرجال والنساء، ومنهم من منع إمامتها على الإطلاق بالرجال والنساء، ومنهم من أجاز إمامتها بالنساء دون الرجال. ثم يضيف والأصل إجازة إمامتها؛ فمَن ادَّعى منع ذلك بغير دليل، فلا يُسمع له ولا نصّ للمانع في ذلك. هذا الموقف موجود ونجده في الفتوحات المكية لابن عربي، لماذا لا نعلِّمه ونُخبر به أبناءنا وبناتنا، وبذلك نخرج عن هذه الدوغمائية التي تميِّز تعليمنا في هذا المستوى. ولذلك، فالمقصود ألّا ندعو أساتذة ما يُسمى بالتربية الدينية أو التفكير الإسلامي إلى أن يجتهدوا أو يقوموا بثورة في الفكر الديني أو ما أشبه ذلك؟ لا، هم غير مؤهلين لذلك ثم هذا ليس شأنهم، هذا شأن باحثين مختصين في هذا المستوى، المسألة هي مسألة أمانة. وفي جميع المواضيع، هل يعلم التلاميذ ذلك؟ وأنا اخترت عمداً هذا كحالات مُحرجة للضمير الديني السائد. هل يعلم التلاميذ أن التخيُّر في صوم رمضان كان في النص القرآني بين الصوم والإفطار وإطعام المساكين؟ إنّ منع ذلك كان بالإجماع لا بنصّ، وإنما بتأويل المخصوص، وهذا يقوله علماء الدين صراحة، الشيخ المرحوم محمد طاهر بن عاشور، يقول هذا بكلّ أمانة، لكننا لا نعلِّمه لتلاميذنا، لا نقول لهم: إن هذا المنع من التخيُّر بين الصوم والإفطار تمّ بإجماعٍ لا بمقتضى النص، لا نقول لهم

ينبغي أن تفعل كذا وكذا، لا يجب أن تفعل كذا وكذا، وأنتم تعرفون البقية. القضية هي في نهاية الأمر قضية أمانة في تبليغ محتوى هذا التراث الإسلامي والأمثلة لا تُعدّ ولا تحصى في هذا الشأن، لو كان لي متَّسع من الوقت لتطرَّقت إلى الأمثلة الأخرى.
لهذا، فالثقافة السائدة غير أمينة ودوغمائية، وهي التي تؤدي إلى السلوك الذي تعرفونه جميعاً في كثير من البلدان، وهو التعصب وربما الإرهاب والعنف وما إلى ذلك؛ فهذه النتائج المترتبة عن هذا التعليم وهذه الثقافة السائدة التي تبثّها وسائل الإعلام وكذلك المدرسة، يمكن أن نحصرها في الآتي:

- **أولاً**، أضع عمداً على رأس هذه النتائج الفقر المعرفي في شؤون الدين؛ فمَن هو سنّي ويجهل كل شيء عن التشيع، فهذا فقير معرفياً، والشيء نفسه لمن هو إباضي ويجهل كل شيء عن أهل السنة إلى غير ذلك. وكذلك من يجهل عقائد الآخرين من غير أهل الملة. وما قيل عن هذا المنبر يوم أمس يكفي بالاستدلال على هذه الضرورة، وتجاوز هذا الفقر المعرفي السائد.

- **النتيجة الثانية الكبرى**، هي أن هذه الثقافة الدينية السائدة تكون عائقاً دون تبنّي القيم الكونية الحديثة، ومن أهم هذه القيم كما تعلمون الحرية والمساواة، إذ لا يمكن الفصل بينهما؛ فعندما أسمع من النساء بالخصوص من يدَّعين أنهن يلبسن الخمار من باب حرية الاعتقاد، أقول لهن هذا حقكن المطلق، لكن قلن شيئاً آخر، قلن أنّ هذا ما نفهمه من مقتضيات الدين. أما إذا ادَّعيتن أنكن تلبسن الخمار من باب الحرية؛ فالحرية لا تنفصل عن

المساواة، ويوم يفرض الخمار على الرجال، آنذاك يمكننا أن نستند إلى الحرية، هذه القيمة الإنسانية السامية.

إن هذه الخصائص التي ذكرت بعضها، وأكّدت فيها على الفقر المعرفي بالدين، لها مظاهر عديدة، فمن الناحية الأخلاقوية مثلاً، والتي نراها منتشرة بين التيارات الإسلاموية الحديثة، نجد أخلاقوية لا أخلاقية، حيث التشبُّث بأخلاق تقليدية كانت صالحة لمجتمعات قبلية ولمجتمعات ما قبل الدولة الحديثة، إذ ينظر إلى هذه الأخلاق كأخلاق صالحة مطلقاً. واتّضح أن هذا غير ممكن مع ظاهرة أخرى، وهي التشبُّث بالطقوس واعتبارها المحدِّد لمن هو مسلم حقيقة، وليس بمسلمٍ.

هذا الغياب وهذا التقلُّص للروحانية، والتي هي أساس التديُّن الحقيقي والصادق، راجع إلى أن فكرنا وثقافتنا بصفة عامة، تغلِّب البُعد الجماعي على البُعد الفردي في الدين؛ والدليل على ذلك هو ما نعيشه هذه الأيام في المغرب؛ فالفتوى التي أصدرها العلماء المغاربة فيما يتعلق بتطبيق حكم الردّة على الذين يغيرون دينهم، استناداً إلى حديث «مَن بدَّل دينه فاقتلوه»، هي موقف تغلب فيه مصلحة الجماعة -أو كما يتوهم أنها مصلحة الجماعة- على اختيار الفرد الحرّ. . . زِدْ على كذلك، اقتصار هذه الثقافة على بعض الشعارات الزائفة في غالب الأحيان، لا على معرفة حقيقية وعميقة تتسم بالموضوعية والانفتاح على الآخر. ونحن في رحاب مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، ما ينقص هذه الثقافة السائدة هو هذا الانفتاح على هذا الثراء والتنوُّع الموجود في التراث، وعلى التعدُّد الموجود في الواقع لا في التراث كما نراه. وبذلك نستطيع أن

نجنِّب وقوع الشباب كضحايا للحركات الإرهابية وضحايا لسلوكيات لا صلة لها بالتديُّن الذي من شأنه أن يرتقي بالإنسان من المنزلة الحيوانية إلى المنزلة الإنسانية، لكن لم يكن هذا الشرط كافياً، لأن هناك عوامل أخرى بالتأكيد سياسية واقتصادية واجتماعية...

شكراً لكم على الانتباه.

المسألة الدينية بين الفكر التقليدي والفكر الحديث

(قراءة في أعمال داريوش شايغان)

د. محمد سبيلا(*)

ينبني فكر داريوش شايغان على فكرة وجود بونٍ شاسع، يبلغ أحياناً حدّ «القطيعة الإبستيمولوجية» (Clivage épistémologique) أو «الثغرة العميقة» (Brèche profonde) بين الثقافات التقليدية والثقافات الحديثة، وهو بونٌ يُرجِعه الفيلسوف الإيراني إلى ما يسميه استبداد (وربما مكر) التاريخ (Tyrannie de l'histoire). فالحضارات أو الثقافات التقليدية تعيش حالة انتقال طويلة (Transition) بين حدث يعتمل ويتهيأ، لكنه لم يفصح عن نفسه بشكل كامل، وبين نظام روحي يتذبذب أو يترنح، لكنه لم يسقط كلية، ولن يعيد نفسه بشكله الأصلي. وبعبارة أخرى، فإن الثقافات التقليدية تعيش توتراً بين «الما لم يحن بعد» (Le pas encore) و«الما لم يعُد قائماً» (Le plus jamais). حالة البين بين هاته ذات النكهة الهيدغرية، عبَّر عنها بشكل آخر محمود درويش في قوله: فلا الأمس يمضي ولا الغد يأتي (حالة فلا ولا).

(*) كاتب ومفكر مغربي.

تتأسس بنيات الروح التقليدية حسب داريوش على نظرة غنوصية للوجود الإنساني قوامها:

- دورات الصعود والنزول.

- الانقسام الثلاثي لقوى الإنسان: جسم/ نفس/ روح.

- العلاقات الحميمية أو الدافئة بين الإنسان والكون، بين الكون الكبير والكون الصغير.

- اعتماد لغة الرموز وإيحاءاتها الواسعة.

- افتراض فضاء خيالي واسع ولامتناهٍ (Espace imaginal) بتعبير الفيلسوف الفرنسي المتفرِّس هنري كوربان.

هذه البنيات الروحية أو الفكرية المشكِّلة للعالم التقليدي، بدأت تتهشم تدريجياً ابتداء من القرن الخامس عشر، نتيجة حدثٍ أساسي حاسم هو ظهور العصر العلمي-التقني، وبدأت الصيغ أو الأشكال الثنائية للفكر المؤدلج تحلّ محلها بعد أنْ كانت أشبه بمجموعة مرايا صقيلة كانت تعكس ضوء الكينونة بشكلٍ شفّاف، لكن الصدمات والتحولات التاريخية والمعرفية العميقة التي حدثت في الغرب جعلت هذه المرايا، بفعل الأشكال الاختزالية الثنائية المؤدلجة، تبدو أقرب إلى «مرايا مكسورة» (Miroirs brisés) تحرف وتشوه (Déforme) نور العالم.

نعم، إنّ الوجه البارز لهذه التحولات هو التحوّلات العلمية التقنية، لكن خلفها تحولات، بل اختلالات أو اضطرابات (Bouleversements) ميتافيزيقية، أدّت إلى قلبٍ كلّي للمنظورات وللرؤى، حرمت البنيات التقليدية من علّة أو من حقّ وجودها

(Raison d'être)، ممّا دفع بها إلى التواري في لاوعي الإنسان الحديث.

ونتيجة هذه التحولات، وجد العالم الحديث نفسه مقسّماً بين نوعين مختلفين من الإنسانية: إنسانية الحضارات أو المجتمعات غير الغربية، وهي إنسانية تظلّ منفتحة على لغة الأساطير والرموز بسبب كثافة مخزونها الثقافي، وبسبب انكفائها على ذاتها نتيجة احتكاكها الصادم بالعالم الحديث؛ ثم إنسانية المجتمعات الحديثة المنخرطة في سيرورة التحديث، حيث تتغلّب الخطابات العلمية الوضعية والسوسيوسياسية التي تؤثث الفضاء الثقافي الكوني.

هذان المعطيان الحضاريان وما ينتج عنهما على المستوى الثقافي المتمثل في «تجاور» مستويين ثقافيين متباينين، لكل منهما «منطقه»، وتمثُّلاته، وتصوره للعالم، ومنظومته القيمية، واللذان هما، حسب شايغان، مستويان أو نمطان للحضور في العالم، يعيشان -في حالات «التواصل»- نوعاً من الاصطدام والاحتكاك المولِّد للعنف، كما يعيشان -في حالات الامتزاج والاختلاط- أشكالاً فريدة من الهجنة، وكذا من المخاتلة والمكر الماكر. فعندما تثور بنية حضارية أو ثقافية تقليدية مطالِبَة بالتحرُّر من التأثير الذي تسميه سلبياً، فإنها تفشل وتدخل على الرغم منها في سيرورة تفتُّت داخلي، قد تكون عملية «التغرُّب اللاواعي» وما ينتج عنها من تمزُّقات وجدانية واختلاط معايير وتداخل أزمنة، وتشوش رؤية فكرية وإيديولوجية، تتبلور على شكل وعي شقيّ أو كئيب.

غير أنه يبدو أن التوصيف الاستيفائي لكلٍّ من البنيتين، أمر متعذّر بسبب امتداداته الممكنة، وبسبب الإحالة المتبادلة والتوقف

المتبادل بينهما؛ فكلّ منهما تحيل على الأخرى، ولا تكتمل إلا بها وبتحولاتها.

يظلّ الحدث الأساس الذي غيَّر وجه العالم والإنسان والتاريخ البشري في نظر شايغان، هو انبثاق العصر العلمي-التقني في أوروبا في القرن السادس عشر، والذي ولَّد تغيرات حادة وحاسمة في وعي الإنسان عامة بذاته؛ أي بالصورة التي كانت لديه عن ذاته وبمكانته في العالم، والذي يُعتبر طفرة ثقافية ثانية حاسمة في كل تاريخ البشرية.

كانت الطفرة الأولى في تاريخ الإنسان قد حدثت بين القرنين السابع والخامس قبل الميلاد، في الفضاءات الثلاثة الكبرى للإنسانية آنذاك:

أولاً في بلاد الإغريق التي ظهر فيها الفلاسفة ما قبل السقراطيون؛

ثانياً في الهند التي أنتجت الأوبانيشاد والبوذية؛

وثالثاً في الصين التي ظهر فيها لاوتسو وكونفوشيوس.

هذه الفترة الصباحية الباكرة الباحثة عن الأسباب والعلل الأولى، شهدت تعايشاً بين الميثوس (Muthos) واللوغوس (Logos)، هذا التوازن سيختلّ تدريجياً فيما بعد، مولِياً أهمية أكبر للعقل على الأسطورة.

أما الطفرة الثانية، فستبدأ في القرن الثامن عشر الميلادي في الغرب، وهي طفرة كيفية ونوعية، أحدثت قطائع ثقافية على مستوى التاريخ البشري. ملمحها الأول كان هو الثورة الكوبرنيكية، المتمثلة في إحلال مركزية الشمس محلّ مركزية

الأرض، أو من العالم المغلق المحدود إلى الكون اللانهائي بتعبير الفيلسوف Alexandre Koyré.

الثورة العلمية-التقنية هي في حدّ ذاتها ثورة فكرية وفلسفية عميقة على المستوى الأوروبي أو الغربي عامة، ثم على المستوى الكوني فيما بعد بصدد تصوّر الكون والزمن والمكان والمادة والطبيعة والإنسان، وهي التحوّلات، بل الانقلابات الفكرية التي ستفحَّص وتتمثَّل وتستثمر الاتجاهات الفلسفية كل نتائجها الفكرية المذهلة، التي يلاحق شايغان تفاصيلها بشغف والتي يمكن إجمالها في العناصر الآتية:

- إخلاء الطبيعة من الروح وإحلال العلاقات الميكانيكية والعلّية محل العلاقات والقوى الروحية.

- استبعاد كلّ غائية من الطبيعة أولاً، ثم من التاريخ في مرحلة لاحقة.

- تمجيد المادة بتصويرها كقوى وعلاقات ومقادير هندسية وعددية قابلة للحساب والتريض، ممّا أعاد لها المكانة والقيمة والرمزية التي افتقدتها في الفكر التقليدي.

- تغيير التراتب الأنطولوجي للعالم وللكون، وفتحه على آفاق وأبعاد لانهائية، وتجديد العلاقة بين عناصر الرابوع: الله- الإنسان- الطبيعة- التاريخ.

- الإعلاء من شأن الذاتية والتمييز بينها وبين الموضوعية، وتأسيس العالم الحديث والعلم الحديث على أساس العلاقة ذات-موضوع.

يجمل شايغان هذه العناصر ضمن حركة كبرى يسميها بالكشف (Dépouillement) الأنطولوجي للإنسان والعالم، وهو الكشف الذي يتخذ صورة كلية (Gestalt) تمارس تأثيراً فكرياً كونياً مركز إشعاعه الغرب الأوروبي (La lumière vient de l'Occident). وهذا الكشف هو عبارة عن أربع حركات أو موجات فكرية كبرى أسست الرؤية الحديثة.

1- إضفاء طابع أداتي على الفكر أو العقل؛ أي تحويله إلى أداة تحليل وكشف بتنظيم المعرفة وضبط خطوات تقدّمها نحو الموضوع، وهو ما يعرف بصيغة أخرى بأهمية «المنهج»، حيث تصبح طريقة اكتساب المعرفة موازية في الأهمية لموضوع المعرفة ذاته، إن لم تكن أهم. فالأساس الفلسفي لمسألة المنهج هو إرساء المعرفة الإنسانية على ذاتها.

2- إضفاء طابع رياضي على الطبيعة، حيث تحوَّلت الطبيعة في منظور العلم الحديث إلى كميات ونسبٍ وعلاقات عددية وهندسية، وليست ماهيات أو جواهر قبلية، وهو ما عبَّر عنه غاليليو بالقراءة الرياضية لكتاب **الطبيعة**، وعبر عنه السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر بنزع الطابع السحري عن العالم أو عن الطبيعة، وفي ترابط مع ترييض الطبيعة إعطاء طابع تقني للعلم والمعرفة بشكل تدريجي في سياق الانتقال العسير من الفكر التأملي إلى الفكر العلمي الذي يخضع بدوره، ويستجيب لمتطلبات الفكر التقني.

3- إضفاء صبغة طبيعية على الإنسان ذاته؛ أي النظر إليه باعتباره كائناً ينتمي إلى الطبيعة وينحدر منها، ممّا يعني إعادة

الاعتبار للجسم والنظر إلى النفس على أنها جملة دوافع وميولات وحاجات عضوية.

هذه النظرة تنقل الإنسان من دائرة السحر (Homo magnus) إلى مستوى الإنسان العارف (Homo sapiens) بالمعنى الأنثروبولوجي، الذي يمهد للإنسان الصانع (Homo faber) في اتجاه الإنسان الصناعي أو التكنولوجي (Homo technologicus).

4- نزع الطابع السري أو السحري (Démystification) عن الزمن والنظر إليه كآنات متلاحقة مرتبطة بالمكان وبالعلية، بعيداً عن أية إضافات أو إسقاطات. وهذا يعني التمييز بين الزمن التاريخي والزمن الميتافيزيقي، زمن ما قبل أو ما بعد الزمن أو اللا زمن، الذي هو الزمن الإسكاتولوجي، زمن القيامة والحساب والعقاب في المنظور الديني.

هذه الحركات هي أساساً انتقالات أو حركات نازلة (Descendants) من الرؤية التأملية إلى الفكر التقني، ومن الأشكال الجوهرية إلى المفاهيم الميكانيكية-الرياضية، ومن الجواهر الروحية إلى الدوافع الأولية، ومن الزمن اللازمي إلى الزمن التاريخي أو التاريخاني.

هذه الحركات تُحدث ثغرة أو ثُلمة أساسية عميقة (Brèche fondamentale) بين الفكر التقليدي والفكر الحديث، يتعذّر معها التواصل والتفاهم بينهما بمفاهيم واضحة وبمرآة صافية، بل عبر مرايا منكسرة فقط (Miroirs brisés)، لأن هذه الحركات ارتبطت بمجموعة صدمات (Chocs): الصدمة الكوسمولوجية التي غيرت مركز الكون من الأرض إلى الشمس، وفتحت أبوابَ لاتناهي

الكون؛ والصدمة البيولوجية التي أدرجت الإنسان ضمن سلّم تطور طويل المدى؛ والصدمة السيكولوجية التي حفرت أعماق الوعي، وفتحتها على غياهب اللاوعي أو اللاشعور، بل الأفظع من كلّ ذلك أن هذه المغامرة الفاوستية التي نقلت الإنسان، متمثلاً في طليعته من كونه كائناً رائياً (Visionnaire) إلى كونه كائناً ناظراً أو ذا نظر (Visuel)، قد أحدثت كدمات ورضوضاً (Traumatismes) بالمعنى الباتولوجي، تسبَّبت في حدوث «خدوش» و«جروح» نرجسية عميقة في صورة الإنسان عن ذاته.

تكلفة هذه الاكتشافات العلمية التقنية والفكرية هي تكلفة عالية؛ فبالإضافة إلى الخدوش والجروح والكدمات، فإن حركة التحرّر المصاحبة لها حركة ماكرة وارتدادية. فكلّما تحرَّر الإنسان من قوى الغيب ومن الأساطير ومن طقوس الولاء ومن «الأوثان الذهنية» فإنه، دون وعي واضح منه، يخلق سلطاً أخرى وأشكالاً وأنماطاً أخرى ذهنية أو مؤسسية أو ديانات دهرية (Religions séculières) تتغيّا الهيمنة بشكل لا يقلّ استبداداً، وكأن قدر الإنسان هو ألّا يتحرّر من سلطة إلّا ليخضع لأخرى. وهذا ما يفرض على الإنسان ضرورة المضي في سياق استراتيجيا ذات ضلعين: التحرُّر المستمر من الأوهام (Démystification) والإعمال الأقصى للعقل التأويلي (Herméneutisme).

لكنّ التحولات الفكرية والقيمية العميقة التي حدثت في الغرب الأوروبي، وانعكست على كافة مكونات وأبعاد الحياة فيه، لم يقتصر تأثيرها على هذه المجتمعات، بل طالت كلّ المجتمعات والثقافات الإنسانية بما في ذلك الثقافات التقليدية ذاتها. ففي

المجتمعات الأولى التي شهدت سيرورة علمنة تدريجية شاملة شكّلت، بموازاة هذه التحوّلات حسب هابرماس، «إيديولوجيا تقنية» مهيمنة تحمّلت وظيفة إضفاء المشروعية على السيطرة السياسية. أما في المجتمعات والثقافات التقليدية، فإن رؤى العالم التقليدية أخذت تفقد قدراتها وصلاحياتها وصدقيتها (سواء في جانبها الأسطوري أو الديني الرسمي أو الطقوسي أو الميتافيزيقي)، لتتحول إلى أخلاقيات وإلى معتقدات (إيديولوجية) ذاتية، تدخل في تفاعلات وتسويات مع المحددات والأطر الموجّهة والقيم الحديثة، تنشأ عنها خلائط وتشوهات فكرية واعتصارات وآليات إيديولوجية متعددة الأشكال والألوان والوظائف.

لا ينتهي شايغان في تحليلاته إلى خلاصات ذات نفحة وضعية حاسمة راديكالية تجاه الدين، بل يرى أنه ما زال بإمكان الدين أن يُسهم في الإثراء الروحي للإنسان، إنْ لم يعُد بإمكانه القدرة أو المطالبة بتوجيه النظام الاجتماعي. فقد ولى تاريخياً ذلك الزمن الذي كانت فيه الديانات مصدراً للنظام السياسي، لأن الدين عندما يتمّ تخريجه أو تحقيقه خارجياً في التاريخ، من حيث هو كلية متماسكة، فإنه «سيتلوث بالتاريخ وينحدر (Se rabaisse) إلى مستوى الإيديولوجيات الشمولية (Idéologies totalitaires) التي يطفح بها العصر الحديث».

إن الإنسانية المعاصرة تعيش بحدّة داخل «حقل واسع من التجاذبات»؛ أي بين شبكتين كليتين كبيرتين متصارعتين؛ إحداهما نازلة قوامها الاختزال ونزع الدلالات (Dévalorisations)؛

وثانيتهما صاعدة قوامها التضخيم (Amplification) وإعادة التقييم (Revalorisation)؛ وتنتج عن تصارعهما أشكال من الوعي الشقي وخليط هجين من الفكر المؤدلج، وبخاصة في مجال أدلجة الدين، أو إفسال الإيديولوجيات العلمانية ببُعد إسكاتولوجي. ولذلك، فإن من الضروري إيلاء الفوارق بين فضائين أو سياقين ثقافيين مختلفين، يحملان رؤيتين متباينتين أو طريقتين مختلفتين للوجود في العالم، كل الأهمية الفكرية والإبستيمولوجية اللازمة. فإمكان الحوار أو التفاهم بينهما يتطلب الاستحضار الدائم لهذه الفوارق الإبستيمية الكبيرة، مع الانتباه المستمر إلى أن الفكر التقليدي الذي يطلق عليه شايغان أحياناً الفكر الأسطوري الشعري (La pensée mytho-poétique) غير قادر على أن يفسِّر ذاته؛ فهو يحيا من نوره الذاتي، ولا يستطيع أن يتَّخذ مسافة تجاه ذاته، لينظر إليها موضوعياً أو كموضوع خارجي.

مؤلفات شايغان الأساسية:

- Daryush Shayegan, *Hindouisme et Soufisme*, Éditions de la Différence, Paris, 1979.
- Daryush Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse*, Presses d'aujourd'hui, Paris, 1982.
- Daryush Shayegan, *Le regard mutilé*, Albin Michel, Paris, 1989.
- Daryush Shayegan, *Sous les ciels du monde*, Éditions du Félin, Paris, 1992.
- Daryush Shayegan, *Les illusions de l'identité*, Éditions du Félin, Paris, 1992.
- Daryush Shayegan, *La lumière vient de l'Occident*, Éditions de l'Aube, Paris, 2001.

البحث عن آفاق تتخطى الاتّباع في الدراسات الإسلامية

د. عبد الجبار الرفاعي(*)

مجتمعاتنا مسكونة بهاجس التراث:

ربما لا توجد مجتمعات بشرية مسكونة بهاجس التراث كالمجتمعات الإسلامية؛ فهي تعيش حنيناً إلى الماضي لا حدود له، وتخلع عليه ما يحلو لها من المعاني والصور المثالية، وتتعاطى معه، باعتباره ناجزاً ومكتملاً وفريداً، وتحشد كل أحلامها وأمانيها وتطلعاتها في استرداده كما هو، بنحوٍ أمسى فيه ذلك التراث قيداً يكبِّل حاضرها ويلغي مستقبلها، وذلك لأنها تسعى لأن يصير زمانها زماناً تكرارياً، لا ينتهي إلّا حيث بدأ، ولا يبدأ إلّا حيث انتهى.

وأضحى حنينها وتمجيدها لتراثها مصدراً لطائفة من الالتباسات والخلط في الرؤية بشكل يتعذر فيه التمييز بين الدين بوصفه تسامياً للروح وتجسيداً للقيم النبيلة والتراث، بوصفه إنتاجاً بشرياً، يرتبط عضوياً بمختلف الظروف والعوامل الثقافية والسياسية

(*) كاتب ومفكر عراقي.

والاقتصادية والاجتماعية المتغيرة، مثلما تعذَّر التمييز بين الواقعة التاريخية والشخص التاريخي، والواقعة الرمزية والشخص الرمزي، الذي صاغه المخيال الإيماني، وكرَّسه في الذاكرة الجماعية، واعتبره متعالياً على الأرض، ومتجاوزاً لمعطيات الواقع، وكأن حركة التاريخ لم تكن تحولاً من النقص إلى الكمال، ومن الحسن الى الأحسن، وإنما تختزل بتمامها في أفكار ورؤيا ومواقف السلف، ممّن توقف التاريخ عندهم، حتى أصبحت أية محاولة لمساءلة التاريخ، ونزع القناع عن التراث تنعت بالعدوان على أمجاد الأمة وماضيها المشرق. ويجري التشهير بكلٍّ باحث يعمد إلى الكشف عن عمليات حذف وإقصاء الحوادث والوقائع والمفاهيم والمعتقدات التي لا تنسجم مع الإيديولوجيا التبجيلية المهيمنة، أو يسعى للإعلان عن المهمش والمسكوت عنه، وفضح السائد والمتغلب في التراث.

وتشتد سطوة التراث عبر حضور فكر الأموات ومقولاتهم، بل يغدو الأموات هم مصدر الإلهام للكثير من المعاني في حياتنا، وتعلي مجتمعاتنا من مقاماتهم عندما تنصِّبهم حكاماً على الأحياء، وتعود إليهم فيما تواجهه من تحديات، وتستعير آراءهم في أكثر القضايا والمستجدات.

إننا نعيش تحت وطأة التراث، خاصة فيما يسود مجتمعاتنا من نزعات تعصب وكراهية ونفي للآخر، وسنبقى قابعين في هذا السجن ولا نستطيع الإفلات منه، ما لم ندرك أن التراث يتمثل في مجموعة معانٍ، وأن هناك شروطاً لغوية وثقافية وسياسية واقتصادية واجتماعية لإنتاج كل معنى، ومن الضروري تحليل تلك الشروط،

ورصد صيرورتها التاريخية والأنساق التي تحركت فيها، ودراسة الأطر الاجتماعية للمعرفة، والأبعاد السوسيولوجية والأنثروبولوجية والسيميائية والسيكولوجية، لتشكُّل الخطابات المتنوعة المنبثقة عن هذه المعاني.

ويحسب أنصار التراث أن الانتماء إلى الإسلام لا ينفك عن الاستسلام للتراث واستدعائه بكافة عناصره في حاضرنا، غير أن الإيمان والمعتقد لا يرتكز على الاغتراف من التراث، والركون إلى فهم السلف. إن الإيمان والانتماء للإسلام يعني بناء علاقة حيوية وفعالة مع الله في العصر الذي يعيش فيه الإنسان، تستقي هذه العلاقة مادتها من فهم الشخص للوحي، وتجربته الدينية الخاصة ولا تستقيها من التراث.

المقدس ظاهرة أبدية:

يقول كريغ كالهون: «الدين تهديدٌ، إلهامٌ، مواساةٌ، تحريضٌ، روتين يبعث الاطمئنان، أو دعوةٌ لأن يضع المرءُ روحَه على راحته. إنه طريقٌ لإحلال السلام وسبب لشن الحروب». وكما عبّر علي شريعتي: «الدين ظاهرة مدهشة تلعب في حياة الناس أدواراً متناقضة. يمكن له أن يدمّر أو يبث الحيوية، يستجلب النوم أو يدعو إلى الصحو، يستعبد أو يُحرر، يعلّم الخنوع أو يعلم الثورة». لا غرابة إذن، أن تكون الجدالات عن موقع الدين في المجال العام مربكة إلى هذا الحد. لاحظ أن: «قوى الدين المتعددة هي خاتمة كتاب: **قوة الدين في المجال الاجتماعي**».

إن الدين ظاهرة أبدية موجودة حيث وجدت الحياة البشرية،

وهو إحدى البنى العميقة في الوعي واللاوعي البشري، حتى المجتمعات الغارقة في العلمنة، إذا صح التعبير، لا يمكن أن تغادر الدين والمقدس، لأنه مستقر في بنيتها العميقة، ونعثر دائماً على تعبيراته في حياتها. ففي المجتمعات الغربية، التي نظن بأن الدين اختفى من حياتها، نجد أن الدين ما زال حاضراً لديها، لكن طبيعة حضوره في هذه المجتمعات مختلف عنه في مجتمعات أخرى. صحيح أن الدين لا يتجلى بوضوح في الحياة الاجتماعية الغربية أو المدنية، أو ينعكس على الإدارة والعلاقات والشأن العام بشكل مباشر، لكنه ما زال قابعاً في لا وعيهم؛ بمعنى أن الدين ليس غائباً ولم يندثر أو يختفي، وإن كان مجال حضوره لديهم غيره في الجزيرة العربية والمجتمعات الإسلامية.

فالدين ظاهرة مستمرة متواصلة، وحاجة بشرية لا يستغني عنها الإنسان، غير أن تعبيراته وتجلياته وتمثلاته وطبيعة حضوره مختلفة من مجتمع إلى آخر. حينما تزور أيّة مدينة غربية، وتدخل المتاحف أو الكنائس، أو الكاتدرائيات، أو المباني القديمة، تشاهد كثيراً من الرسوم والصور واللوحات الفنية والتماثيل من مختلف عصور التاريخ الأوروبي، خاصة العصور الحديثة، تجد أن معظم الآثار الفنية ترتسم فيها الأيقونات والثيمات والإشارات والإيماءات الدينية، ومن يجهل اللاهوت والميراث الديني المسيحي والكتاب المقدس، يتعذر عليه فهم عدد كبير من هذه الآثار. وحسب قول إمبيرتو إيكو: «من الصعوبة بمكان فهم ثلاثة أرباع الفن الغربي تقريباً إذا ما كنت تجهل أحداث العهدين القديم والجديد، إضافة إلى قصص القديسين».

المعنى الذي يضفيه الدين على الحياة البشرية:

إنّ الحديث عن المعنى الذي يضفيه الدين على الحياة البشرية لمن يعتقد بأصالته وواقعيته، ولا يرجع جذوره لأسباب وضعية من اجتماع أو تاريخ أو اقتصاد أو أوهام أو غيرها، ليس بالأمر الهيّن، كما يبدو لأول وهلة، كما ليس بوسع شخص ما أنّ يدعي احتكار معرفته؛ ليس لأن ذلك مرتهن بمقدار استيعابنا لجميع الأسئلة والمفاهيم والمناهج التي أفرزها الإنسان في مسيرته الطويلة، وهو ما يعقِّد البت في إشكالية المعنى، بل لأن الحديث المُشار إليه يواجه مشاكل أنطولوجية وإبستيمولوجية بشأن علاقة النسبي بالمطلق، وإمكانية استكناه إرادة الذات الإلهية، وطبيعة وقيمة المعرفة البشرية وآلياتها ومناهجها في هذا الحقل. لكي لا يفسر موقفي في هذه النقطة وكأنه «تعطيل» للمعرفة، كما كان يصطلح القدماء من مفكرينا في الحضارة الإسلامية. يمكنني الإشارة إلى دور الدين في منح الإنسان «هدفاً» أو «أهدافاً» تتجاوز وجوده البشري المحدود إلى الأبدية المطلقة التي يمثلها «الله»، وما يعنيه ذلك من تحصينات هائلة في مواجهة المشاعر والمواقف العدمية والفوضوية التي يمكن أن يغرق فيها الإنسان، كما بوسعنا الإشارة أيضاً، إلى ما بات يسمى بـ«الأخلاقيات المؤسسة على الدين» ودورها في بث التعاون والتراحم، والألفة والمحبة، وأعمال البر والإحسان، في واقع البشر.

إن دراسة إشكالية المعنى في الدين قضية تقع في الصميم من معنى الكينونة البشرية، وهي بالإضافة إلى جديتها وعمقها وثرائها

المعرفي، تنطوي على أبعاد شيقة وخصبة روحياً، لا يكاد يفلت من مداراتها العقل النقدي الشغوف بالحقيقة والمعرفة المتجددة، لكن ممّا يؤسَف له أنّ الأنموذج الممثل للدين في الحياة السياسية ووسائل الإعلام، وفي الكثير من المساجد والمنابر يصدر عنه ضجيج واستغاثة ونواح وتعبئة، عادة ما تعبِّر عنه جماعات سلفية، عجزت عن إدراك مضمون رسالة الدين في الحياة، وأغرقت نفسها ومجتمعاتنا في نزاعات ومعارك، يتجلى فيها كل شيء سوى قيم التراحم والمحبة في الدين. لقد عملت هذه الجماعات على اختزال الدين في المدونة الفقهية فقط، ثم اختزلت هذه المدونة، طبقاً لمطامعها السياسية، بأيديولوجيا صراعية نضالية. وقامت بترحيل الدين من حقله المعنوي الروحي الجمالي القيمي الأخلاقي الإنساني إلى حقل آخر، تغلّب فيه القانون على الروح. إنها إيديولوجيا أهدرت طاقات الدين وإمكاناته في إنتاج معنى لحياة الإنسان، وإضفاء معنى لما لا معنى له.

وفي ذلك يكمن السبب العميق لمناهضة تلك الجماعات للتصوف والعرفان والفنون الجميلة، وافتقار أدبياتها إلى التعرُّف على المضامين القيمية والأخلاقية والإنسانية والتجارب الروحية العميقة في التدين.

تخطي الاتّباع يعني ضرورة المراجعة والنقد:

تكمن أهمية النقد في أنه أهم أداة يعتمدها العقل البشري في التطور في مختلف المجالات، لأن عملية التفكير تعتمد بشكل أساسي على المراجعة والتقويم، وما لم يكن هناك نقد ومراجعة

لا يمكن أن نفكر بجدية. إن النقد علامة التفكير بحرية، إما أن نفكر بحرية أو لا نفكر أبداً، هذا هو التفكير الذي يضعنا في عصر جديد، وينقلنا إلى عوالم مختلفة. يلخص الفيلسوف الألماني الشهير إمانويل كانط، شعار الأنوار في جملة واحدة، وهي: «تجرأ على استخدام فهمك الخاص». إنّ المشكلة التي نعيشها هي أنه قلما تجد شخصاً يعتمد على فهمه الخاص؛ فالعقل في الغالب في إجازة، يعتمد الناس على فهم غيرهم، على فهم الآباء، أياً كان أولئك الآباء. عندما يجرؤ الإنسان على العودة إلى عقله واستخدام فهمه الخاص، ويدرِّب عقله على ذلك عبر تمارين بالتفكير الجريء المغاير لما هو سائد ومستحكم، فمن شأنه أن يصل إلى نتائج مهمة، فـ«كانط» نفسه يقول: «العقل هو النقد»، ولذلك تُعرَف فلسفة كانط «بالفلسفة النقدية»، لأن كتبه الأساسية تبدأ بكلمة نقد: «**نقد العقل المحض، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم**... إلخ».

لا يوجد في الفكر الحديث والمعاصر فكر بموازاته نقد، وإنما الفكر هو النقد؛ أي أن العملية النقدية ليست منفصلة عن عملية التفكير، طالما قيل: ليس من الصحيح أن نثير أسئلة، وأن نتحدث بإشكالات تزعزع ثقة الناس بقضية ومعتقد راسخ، لكنني أرى من الضروري أن نثير أسئلة حائرة وجريئة وصعبة، أسئلة كبرى. ينبغي أن يكون تفكيرنا تساؤلياً على الدوام، لأن التفكير التساؤلي هو الذي يمكِّننا من الوصول إلى ما هو ممنوع التفكير فيه، والمناطق اللامُفكَّر فيها أصلاً. إن التفكير لا يكون محايداً، فإما أن يكون تفكيراً تساؤلياً بحرية، وهو التفكير الذي ينطلق

بالعقل بحرية وجرأة فيحطّم كافة أغلاله، أو يكون مقيداً مشلولاً يقودنا إلى العبودية.

إن النقد والمراجعة عمليتان مهمتان، وهما شرط كل تطور فكري، ومرتكز لكل عملية تحديث من شأنها تحقيق تنمية شاملة في أي بلد من البلدان. وغالباً ما تتحول الإجابات في الفلسفة إلى أسئلة، والتفكير الديني العقلي تتوالد فيه الاستفهامات والأسئلة اللاهوتية على الدوام. ولا يمكن تحديث التفكير الديني دون إثارة مثل هذا اللون من الأسئلة، ولا توجد خطورة أو مشكلة من إثارة الأسئلة.

وثمة منطق تبسيطي يذهب إلى أنّ هذا السؤال الذي يُثار ينبغي أن يكون جوابه جاهزاً، من أجل ألّا نثير حالة من الارتياب والشك، وكأنه يفترض أن لكلّ سؤال جواباً، ولا بدّ أن يكون هذا الجواب نهائياً، وثمة أسئلة ظهرت في الحياة البشرية منذ فجر الوعي البشري، وما زالت هذه الأسئلة تتكرّر وإجاباتها أيضاً يُعاد تكوينها وتنبثق لها إجابات جديدة باستمرار، من هنا يمكننا تفسير اتساع دائرة التيارات والمدارس الفلسفية واللاهوتية، وتنوع الآراء والمقولات والاجتهادات لديها على مرّ التاريخ. فقد أشرنا إلى دور الدين في مَعنَنَة الحياة، وكيف أن الإنسان مسكون بمنح معنى للوجود والحياة، وهذا أحد الأسئلة الكبرى في الوعي البشري، فقد أفاضت الفلسفات واللاهوت بتقديم أجوبة متنوعة لهذا السؤال.

إن وظيفة الأسئلة وظيفة أساسية؛ فهي التي تسمح لنا أن ننقد وأن نراجع، وأن يدحض العقل ويكذب شيئاً ممّا كان لزمن طويل

يعدّ من الحقائق الأزلية واليقينيات. فقد ظلّ طب جالينوس وفلك بطليموس وغير ذلك من علوم الأوائل عشرات القرون مسلمات، غير أنّ العلم الحديث نسخها، وتاريخ العلوم ينطوي على سلسلة من التكذيبات، وهو بمثابة «مقبرة للنظريات العلمية» حسب كارل بوبر. إن التساؤل والتشكيك يسمحان لنا باستئناف النظر في طائفة من الجزميات، والقطعيات، والمسلمات، والبداهات، وقيمة الفكر المعاصر أنه يستأنف النظر بالمسلمات، فكما يقول إدغار موران: «اللايقين يقتل المعرفة البسيطة، لكنه يُحيي المعرفة المركبة».

وقد كان للمتكلم الفخر الرازي المعروف بإمام المشكّكين وغيره من المجتهدين في علم الكلام والفلسفة أثر بالغ في تطوير التفكير الديني في الإسلام، وحين نعود إلى اللحظات الحاسمة في إنتاج رؤى واجتهادات وأفكار وابتكار آراء جديدة في التفكير الديني، نجدها تتوالد باستمرار في فضاء التساؤلات وتنبثق من خلال المواقف العقلية الارتيابية. ومن المحرَّم في ديارنا التفكير فيه أكثر من المباح، والنقد يرتكز على: ألّا شيء ممنوع من النقد، وما لا يمكن نقده هو الممتنع التفكير فيه فحسب، ولا شيء ممّا يخص الإنسان؛ أي بإمكانه منطقياً أن يكون موضوعاً لتفكير الإنسان، يمتنع التفكير فيه عليه، وما يطاله المنع منه يفترض أن يكون خارجاً عن عالمنا وعقولنا كآدميين؛ أي أن يكون المنع عنه عائداً في الحقيقة إلى كونه مستعصياً على قدراتنا المعرفية؛ وعليه فإنّ هذا الوضع يقضي أن تكون القضية «الممنوع التفكير فيها» مساوقةً لكونها «فارغة المضمون» بالنسبة لنا.

كل المفاهيم الجديدة والأسئلة الجديدة والأفكار الجديدة والمقولات الجديدة مزعجة، وربما بعضها يمثل فضيحة لصاحبه في وقتها، ستثير هذه المقولات إعصاراً أحياناً، لأنها تعاكس الريح، ومن شأن هذا الإعصار أن يترك أثره، وتاريخ الفكر الديني في المجتمعات البشرية عموماً، تأريخ متحرّك وليس ساكناً؛ فهو ظلّ يتحرك ويتطور وينمو ويتخصب على امتداد التاريخ، صحيح أنه في بعض الفترات شهد حالة تراجع وخمول، لكن سرعان ما تعود له الحياة ويتجدد، بعد أن يستعيد أدواته النقدية.

إن مفهوم الاجتهاد حسب تعبير محمد إقبال، يمثل «مبدأ الحركة في الإسلام»، وعندما بدأ الاجتهاد في الفقه، تنوعت وتعددت المذاهب الفقهية، وأصبح في كل مذهب من المذاهب أكثر من موقف، وأكثر من مسلك اجتهادي، وحينما بدأ الاجتهاد في مجال اللاهوت، أو علم الكلام، ظهرت فرق: المعتزلة، والشيعة، والأشاعرة، والماتريدية، ولكلٍّ منها ميراث واسع، يشتمل على مواقف متنوعة، وفيه أكثر من تيار؛ فالميراث الكلامي للمعتزلة، ميراث في داخله أكثر من تيار، والأمر ذاته ينطبق على الميراث الكلامي للشيعة، فهو ميراث فيه أكثر من اجتهاد، وكذلك ميراث الأشاعرة.

إنّ الفكر مرتبط بالتحوّلات الاجتماعية، ولا نستطيع الوقوف أمام تطور المجتمعات، وبعبارة أخرى: إن دين اليوم هو دين معارف وعلوم اليوم، ودين الأمس هو دين معارف وعلوم الأمس، لكل عصر بديهياته التي ينطلق منها، وفهم الدين غير منفصل عن فهم العالم والطبيعة. فـ«تكنولوجيا المعلومات، وتكنولوجيا

النانو، وهندسة الجينات» والآفاق الراهنة والمستقبلية للعلم والمعارف البشرية لها أثر مباشر في فهم الدين. وأنا أظنّ أن مجتمعنا كحال كثيرٍ من المجتمعات الحيّة الأخرى، حتى لو كانت هناك أسيجة مغلقة متعدِّدة من حوله، إلا أنّ تكنولوجيا المعلومات، والتطور الهائل في وسائل الاتصال، والتكنولوجيا النانوية، والهندسة الجينية، والعولمة الثقافية والإعلامية والاقتصادية، ستفضي إلى انهيار الكثير من أسيجته، وينخرط بالتدريج في الاحتفال بأعياد التاريخ.

وعادة ما تبدو الأفكار والمفاهيم الجديدة مثيرة وربما منفِّرة ومقلقة، ولكن بعد ذلك ستُثير نقاشاً وجدلاً وحراكاً عقلياً إثباتاً ونفياً، ويؤول ذلك إلى فتح نوافذ جديدة للتساؤلات، وإلى ابتكار مفاهيم جديدة، وبلوغ وجوه جديدة للحقيقة لم تتجلَّ من قبل.

تجاوز الاتّباع:

تحديث التفكير الديني يتطلب تجاوز الاتّباع؛ أي دراسة مسارات الدين عبر التاريخ والجغرافيا والاجتماع البشري، واكتشاف طبائع التديُّن وأشكاله في مختلف المجتمعات، والاهتمام بمقارنة الأديان ونصوصها المقدّسة، وأنماط بناء وتكوين وصيرورة مؤسساتها الدينية.

ويميز الباحثون في تاريخ الدين الإسلامي مثلاً بين تجربتين لنبي الإسلام ﷺ، هما: المرحلة المكية من الدعوة، والمرحلة المدنية. ويعرف المختصون طبيعة وخصائص كل مرحلة في العقيدة والتشريع، فلا حاجة لنا في وصفهما. والخطير في تعاطينا

مع المرحلتين هو تغليب المرحلة الثانية على الأولى؛ بمعنى قراءة وتفسير التجربة النبوية، والإسلامية برمّتها، في ضوء مناخات وملابسات المرحلة الأخيرة، حتى لتكاد أن تكون هي المرجع الوحيد والنهائي الذي يختزل كلّ ما يمكن أن يُقال عن الإسلام.

إن المؤسف في الأمر أن رحيل نبي الإسلام سريعاً بعد عودته إلى مكة وفتحها، ترَك باب التوتر في فهم دور كلّ من المرحلتين في استيعاب ما هو صميمي من الإسلام مفتوحاً. إنّ أية محاولة للتنظير عن مهمة الإسلام في حياتنا المعاصرة، تنطلق من مركزية المرحلة النبوية الثانية؛ أي المرحلة المدنية في إقصاء أو تهميش للمرحلة المكية، هي محاولة تخفي وراءها أغراضاً غير دينية، إنها تكريس لما هو تاريخي على حساب ما هو جوهري في الدين.

لقد تجاوز الاتِّباع وتحديث التفكير الديني؛ يعني إحياء واستلهام الميراث المعنوي العميق واستدعاء التجارب الروحية التطهيرية التنزيهية السامية في التاريخ، وبناء إلهيات عقلانية مستنيرة، تحررنا من التفسيرات التعسفية القمعية للنصوص. وتحديث الإلهيات يتطلب الخروج من السياقات الكلاسيكية للتفكير الديني، وعدم التوقف عن طرح تساؤلات بديلة، والتوكؤ على منهجيات ومفاهيم مستوحاة من المكاسب الجديدة لفلسفة الدين وعلوم التأويل والمعارف البشرية، تفضي إلى التحرُّر من الصورة النمطية للإله، التي تشكَّلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي لترسيخ صورة رحمانية للإله، تستلهم ما يتحلّى به من صفاته الجمالية، وأسمائه الحسنى، ورحمته التي وسعت كل شيء.

إن تجاوز الاتّباع وتحديث التفكير الديني؛ يعني إنجاز مصالحة بين المتديِّن ومحيطه الذي يعيش فيه، والإصغاء لإيقاع الحياة المتسارعة ووتيرة العلوم والتكنولوجيا التي لا تكفّ عن مفاجأتنا كل يوم بجديد، تتبدل معه صورة العالم، وتختلف تبعاً لها أساليب تعاطينا مع الواقع، وتتيح لنا وسائل تكنولوجيا المعلومات والنانو والهندسة الجينية مغامرات وعي، توقظ عقولنا وتُخرِجها من الحالة السكونية، وتقدم لنا سلسلة معطيات ومعارف وأدوات تصوغ لنا تصورات وإدراكات وأفكاراً تتبدلّ معها رؤيتنا للكون والحياة.

تجاوز الاتّباع وتحديث التفكير الديني يعني تحديث المؤسسة الدينية، وذلك لأن لتحديث التفكير الديني رافدين، يستقي منهما:

الرافد الأول: دراسة وفهم واستيعاب الموروث الديني، واستكشاف مداراته وآفاقه المتنوعة، والاهتمام بالميراث العقلي في المنطق والفلسفة وعلم الكلام، والميراث الرمزي والإشاري والروحي في التصوّف والعرفان، والتحرُّر من المواقف التبسيطية الساذجة في التعاطي مع التراث، والنظر إليه، باعتباره مجموعة من النصوص التي يجب استظهارها وحفظها وتكرارها، وتوقّف التفكير عند تنظيمها وترتيبها وتصنيفها وشرحها وتلخيصها، بلا تدبر وتحليل وتأويل.

الرافد الثاني: الاطّلاع على العلوم الإنسانية الحديثة ودراستها، خاصة فلسفة العلم، وعلم النفس، والاجتماع، والأنثروبولوجيا، والقانون والحقوق، والعلوم السياسية، واللسانيات، والهرمينوطيقا، وتوظيفها كأدوات في التحليل،

ومفاهيم إجرائية في قراءة النص الديني، وتفسير الظواهر الدينية في المجتمع، واكتشاف ومعرفة أنماط التجارب والخبرات الدينية الشخصية.

وفي مراجعة عاجلة لحركات الإصلاح الديني الفاعلة والمؤثرة في تاريخ الأديان، والتي امتدّت وترسَّخت عبر الزمان، نجد الحركات المشتقّة من المؤسسة الدينية والمتولِّدة منها خاصة، قد أحدثت تغييراً وتحولاً واسعاً، مثل حركة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر، وانبثقت من داخل الكنيسة، فأحدثت منعطفاً وتحولاً مهمَّين في تقاليد ونظام المؤسسة الدينية المسيحية، وقد ظلَّ على الدوام صوت هذه الحركات مسموعاً ومؤثراً في المؤسسة.

إن تحديث المسجد لا يتحقَّق إلا حين ينبثق من داخل المسجد، وتحديث الأزهر في مصر، والزيتونة في تونس، والقرويين في المغرب، والحوزة في النجف وقُم، لا يتم إلا عندما ينطلق من داخلها، لكيلا يفتقر التحديث للمشروعية. فحين ينطلق من داخل تلك الحواضر يتوافر له حامل اجتماعي، بينما لا تجد الدعوات والكتابات في الإصلاح من خارج المؤسسة الدينية حاملاً اجتماعياً يعتنقها ويتبناها ويتفاعل معها داخل تلك الحواضر ويستخدم الإمكانات التي يتيحها له انتماؤه للمؤسسة الدينية، كالمنابر والشعائر والمواكب ودور العبادة، في التثقيف على المفاهيم والمقولات والرؤى والأفكار التي تدعو إليها.

ربما لا تكون هذه الفكرة محبَّبة ومقبولة لدى بعض المشتغلين بدراسة ونقد وتحديث التفكير الديني، المنحدرين في تكوينهم

الفكري والأكاديمي من خارج المؤسسة الدينية، ولعلّ بعضهم يرى فيها تقليلاً من دورهم التحديثي، إلا أنني أرى أن الواقع التاريخي لمسيرة التحديث يصبّ في صالح هذه الفكرة.

وفي النهاية، تبدو هذه الملاحظة سديدة إذا بقيت مجتمعاتنا في بنيتها الاجتماعية، وفي مصادر تكوينها العلمي والثقافي، على ما هي عليه الآن. نعم، في ظلّ نظام تعليمي ـ لا سيَّما الجامعي منه ـ جديد، أكثر حداثة وتنوعاً وعمقاً ممّا نجده اليوم، ومن الممكن أن نتوقع دوراً للنُّخب العلمية المُشار إليها بشكلٍ أكبر وأوسع.

إشارات: ما أؤمن به[1]

د. فهمي جدعان(*)

في حدود الوقت المتاح، أستعين بلفظٍ جعله ابن سينا عنواناً لأحد كتبه، وهو كتاب **الإشارات والتنبيهات**، قدرتُ أن أستحضر بعض الإشارات التي تتردّد بين المعرفي والوجداني، إشارة دالّة على بعض ما أؤمن به، ممّا ينتسب به إلى الحدّ الأول من حدَّي هذا المنبر، **الإيمان والمؤمنون**، وأن أمرّ بثلة من الأفكار والمواقف المرتبطة بالثقافة في علاقتها بالدين والمواطنين.

أنبه إلى أنني حين أتكلم عن الدين في ثنايا هذا القول، أرجو أن تضعوا بين قوسين، ما تسوقه العقول الوضعية، ولا أقول العلمية، في شأن الأديان، في السياقات التاريخية وفي التطورات الخاصة بكل ديني منها، وأن تعتبروا الدين الذي أعرض للكلام عليه، بمن هو فيمينولوجي مباشر يتعلق بالمؤمن

---

(1) نص المداخلة التي ألقاها الدكتور **فهمي جدعان** في المؤتمر الافتتاحي لمؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بتاريخ 25 أيار/ مايو 2013 في مدينة المحمدية المغرب.

(*) كاتب ومفكر أردني.

في وعيه بالوجود في العالم، وفي العلاقات المتشخِّصة بذاته والآخرين وبالمطلق.

إشارة: أسلِّم بأن الإيمان فعلُ تصديق، وأنه بما هو كذلك، حالة معرفية ووجدانية، تذهب في دروب متباينة تباين أنماط القول والتصديق عند المؤمنين؛ فريق يطلب شهادة العقل؛ وفريق يأنس بحساسية وجدانية حاصلة، فريق يؤمن باقتداء مثال إنساني يراه فذاً، وفريق يؤمن بأنه يشعر بأنّ قوى غائية حاضنة تحضنه وتحميه من الشرور.

طرائق الإيمان تتعدَّد، حتى يمكن القول إنها بعدد الذين يؤمنون.

إشارة: لا ينحصر الإيمان في معنى واحد قد يكون الله أو الإنسان، قد يكون ديناً أو مذهباً، وقد يكون قيمة أو مثالاً، أو فكرة، بل قد يكون شخصاً، لكن الذي يغلب على المفهوم أنه مقترن بالدين، وأن الدين هو الذي يستبدّ بالمصطلح.

إشارة: في جميع الأحوال، تستوي الأدلة عند المؤمنين، وقوة القضية الإيمانية مشروعيتها عند صاحبها، تنبع من قدرتها على إقناع صاحبها لا من سلطة الآخرين، ولا من مدى الإجماع الذي يمكن أن يقترن بها، ويستقيم أن نذكر هنا ابن رشد وأشكال التصديق عنده البرهاني والجدلي والخطابة.

إشارة: لأن ضروب الإيمان وأشكاله تختلف، فإن مضامينه ونزعاته تختلف أيضاً وتتباين، لذلك تتفاوت أحوال المؤمنين في خصالهم الذاتية، وفي علائقهم بغيرهم من المؤمنين ومن غير المؤمنين، لذا لا ينفك الإيمان وتشخّصه في التدين عن ذاتية

المؤمن؛ أي أنه ذو علاقة بالبرمجة الوجدانية (Emotional programming) للمؤمن أو بالمخطَّط الأول الخاص بهذه الذاتية، وهذا ما يفسِّر في الحال الثقافي تفاوت أحوال المؤمنين وانتشارهم بين الشدّة والرحمة أو التزمُّت والاعتدال والتهاون.

إشارة: الإيمان موقف في قبالة الله والإنسان والعالم؛ أي أنه يمتدّ معرفياً، عمودياً من الأفق الأرضي إلى أفق الغيب، السماء أو عالم المثل، مثلما المثل، مثلما يمتد أفقياً ليتحقق في التواصل والاتصال مع عباد الرحمن أو عباد الأرض، وذلك وفقاً للبرمجة الوجدانية أو للمخطّط الأولي الذي أشرتُ إليه.

إشارة: مع أنني لست من المرجئة ولا واحداً من الملوك الذين دينهم الإرجاء، وفق عبارة مأثورة عن الخليفة العباسي المأمون، إلا أنه مع التصديق، لا يخرج المؤمن من إيمانه، حين لا تقترن أفعاله اقتراناً خالصاً ومطلقاً بخالص الإيمان، ولست أرى رأي الخوارج في مرتكبي الكبائر، أن الإنسان كان أكثر جدلاً، ولأن أكثر ما يتلبس الإنسان ضعفه وقلة حيلته، وهو في حقيقة الأمر حائر بائرٌ برغم عظمته وجبروته؛ أي في تناقضاته الوجودية الصميمة.

إشارة: ولأن المؤمن كغير المؤمن متورط ومنخرط في الوجود الواقعي المشخص التاريخي الاجتماعي الثقافي، فإنه خاضع لإغراءات الخروج على غائية الإيمان المعرفية والأخلاقية والوجدانية والوقوع في فخاخ الفعل، وخاصة الفعل السياسي، وهنا تتلبسه نزعات المنفعة والسلطة والقوة والجاه والصراع والاستعلاء والتغلب والجبروت والكراهية، حين ذلك يُصاب

الإيمان في الصميم وتُصاب على وجه الخصوص ذاتيه الأخلاقية؛ أي ماهيته الذاتية.

إشارة: وإذا تستند هذه العلل بالدولة، تعود إلى الحالة الطبيعية؛ أي إلى الحالة التي ينسحب فيها العدل ويسود فيها الذلّ والجَور، وتُصاب الثقافة في الصميم.

إشارة: يطلب الإيمان في تشخُّصه في الوجود الإنساني إدراك حالة النفس المطمئنة والسلم الاجتماعي وطيب العيش وصلاح الإنسان؛ أي «ما هو الأصحّ للإنسان» برأي المعتزلة.

إشارة: لا يتحقق ذلك بتحويل الإيمان إلى حزب سياسي أو حركة سياسية أو جماعية سياسية، حيث تسود أحوال اللاأخلاق؛ بمعنى ما هو محايد أخلاقياً، أو اللاأخلاقي، بمعنى ما هو مضاد للأخلاق الفاضلة، وتسود هنا الذرائعية والميكافيلية والنفعية والأنانية، وحسب ما تطلب السلطة فحسب، وإنما يتحقق بالدولة السياسية العادلة، لأن العدالة هي الضامن الوحيد لسعادة عباد الرحمن وأبناء الأرض.

إشارة: أؤمن بأنّ فقهاء المقاصد في الإسلام قد كانوا أفذاذاً في نظريتهم، إذ جعلوا العدل المقترن بالمصلحة، حيث ما ظهرت أمارات العدل (في بعض النسخ المتداولة العقل) فتمّ شرع الله، ولا يمكن أن نفصل العدل عن العقل، لأننا إنْ فعلنا ذلك سننتهي إلى عالم الظلم والجور والتغلب والفوضى والهرج.

إشارة: ليس يخفى أنّ قيمة العدل رأس القيم وأصولها، ولقد كان أفلاطون على حقّ، عندما جعلها جماع قيم النفس الإنسانية، لكنها أيضاً صمام الأمان الذي يحصر الإيمان الديني في حدوده

الروحية والوجدانية والأخلاقية، ويأذن بقيام مجتمع ذي ثقافة تُصان فيها حقوق جميع أبنائه على قدم المساواة والكرامة الإنسانية وحرية الضمير والفعل.

إشارة: الديني شكل من أشكال الخروج من حال الطبيعة، وهي غلبة وهرج وتعدّي وظلم، إلى حال الثقافة، يؤسسها ويقوّمها ويتأثر بعناصرها وقيمها الوضعية أو يناصبها العداء، أو تناصبه هي الخصومة والعداء.

إشارة: الديني أخلاقي في غائيته وفي طبيعته، وتلك هي ميزته الأساسية، وهو يتمثّل القيم ويطلب إشاعتها في المجتمع، طوعاً في ثقافة وكرهاً في ثقافة أخرى، برحمة وحرية في مكان، وبقسر وشدّة في مكان، فيكون بذلك اتصال وتواصل ورحمة أو انفصام وفصام وصراع وعذاب. ديانات ذات هويات قاتلة طاردة وأخرى رحيمة جاذبة، يخرج الدين من رهانه الأخلاقي، ويلتحق بالبؤس السياسي.

إشارة: زمننا هو زمن تهجم فيه الثقافة الكونية على الثقافات المحلية والتقليدية، تنشر الثقافات الكونية وأعلامها وراياتها، فيتلقاها الدين بأفعال ارتكاسية، لكنها لا تبالي وتشتد في الفعل وفي التغيير، فيشتد الديني في أفعاله الارتكاسية ويتقابل الفريقان ولا يلتقيان.

إشارة: ثقافة الحداثة والعلمنة التي تغزو ثقافاتنا التقليدية تمثّل منذ عقود في فضاءاتنا العربية والإسلامية محور التقابل والصراع والجذب والطرد، يتمثلها أهل الدين بما هي النقيض المطلق لثقافة الدين، ويتمثلها حزب الحداثة، بما هي البديل

المدني العقلاني للخرافة والجمود والتخلف، ومع ذلك، فإن المدقِّق في التجربة التقليدية الثقافية العربية الإسلامية يكتشف أنّ النص الديني ينطوي على الأصول البذرية -أستعير هذا المصطلح من القديس أغسطين- التي تلهج بها ثقافة الحداثة: الحرية والمساواة، الكرامة الإنسانية، العدل استقلال الشخص، العقل. . ، لكن الحقيقة أن ثقافة الملك العضوض وسياسات الملك العضوض قد أقصت هذه القيم/ الأصول، ووطنت بدلاً منها مضاداتها، بتعبير آخر، جارت التجربة التاريخية على القواعد والأصول البذرية للمبادئ المؤسسة للحداثة العربية والإسلامية، بل أقول للحداثات العربية والإسلامية، تلك نجمت بالبعثة النبوية أولاً، وتلك التي كانت ثمرة الفعل الثقافي الخارجي، اليوناني على وجه الخصوص، وتجسدت في ولادة العقل الفلسفي والعلمي، وتلك التي تجاوزت النظرة الذرية في النظر إلى النص الديني، وتلك التي أعلنت عن ثورة الذات وتجاوزها للمجتمع في التجربة الصوفية.

إشارة: ليست ثقافة الملك العضوض التي جارت على الدين وأقصت أصوله الأصول البذرية، ولكن فعلت ذلك أيضاً الثقافة الأبوية التقليدية، والشروط التاريخية والذاتية التي أحاطت بفهم الدين وبتحديد عقائد الإسلام الكلامية وأحكامه الفقهية التي طالتها الفقهاء وفي عصرنا الراهن، وتُلقي هذه الثقافة بظلالها الداكنة على كثير من القضايا، وهذا ما تبيَّنته في كتابي **خارج السرب: بحث في النسوية الرافضة وإغراءات الحرية**.

إشارة: حتى يأتلِف الديني والسياسي، ينبغي فكّ الارتباط

بينهما، حين ذلك يحسن بالديني أن يكثِّف تجربته الوجدانية الأخلاقية البانية للمجتمع الأخلاقي في زمن حكم العولمة الطارد للقيم النبيلة، والمعزّز لفوضى القيم وغياب سلم واضح للقيم في مجتمعاتنا، وأن ينأى ما أمكنه ذلك، عن عقابيل السياسة وخدعها وأحابيلها ولاأخلاقيتها، وحين يقال إن في ذلك ازدراء لحقوق الشريعة ومبادئها وأحكامها، يُقال له أن الدولة العادلة ضامنة لهذه الحقوق في حدود التمثل والاجتهاد والتأويل الموافقة للظروف والأزمنة والأحوال؛ وفي الوجه المقابل، يحسنُ بالسياسي أنه يدرك أنه لا يستطيع في ثقافة يحتل فيها الديني مكانة مرموقة في حياة المواطنين أن يدير ظهره للدين، ولحقوق هؤلاء المواطنين، متبنياً علمانية الفصل الراديكالية، وإنما عليه أن يحفظ للدين حقوقه، وأن يعزِّز شروط وقواعد الدولة العادلة المطالبة برعاية حقوق مواطنيها وتأسيس قيمها على العدل والمصلحة والخير العام، وجملة قيم الحداثة التي نجد أصولها البذرية الصريحة في النص الديني المحكم.

إشارة أخيرة: في حدود ما أتمثله من اعتقاد، أوقن بأنّ المعنى الإنساني الفذّ لدين الإسلام، يكمن معرفياً في عقائد هذا الدين المركزية، وعملياً في رسالته الأخلاقية، وهذا يتطلب الارتقاء بالنوع البشري، وفي تحريره من غلائل الغريزة والعنف البهيمي القارّ، وإغراءات القوة، وإذا ما زعم لي زعيم بأنّ ذلك ليس ما تجسّد في الفعل الرسالي النبوي، قلت إنه لا أشكّ في الفعل النبوي كان فعلاً رسالياً سياسياً، لكنه كان فعلاً رسالياً مؤسساً وفذاً؛ بمعنى أنه لا مثيل له، وأنه له غائية قصوى مطلقة

هي خلق المجال الجغرافي للدين الجديد، المنوطة به رسالة محدَّدة هي تتميم مكارم الأخلاق، والارتقاء بالطبيعة الإنسانية، ثم يكون بعد ذلك على خير أمة أخرجت للناس، أن تنشر هذا الخير بين الناس بالحكمة والموعظة الحسنة، ولمجتمعات الإسلام بعد ذلك في التاريخ، أن تختار التشكيل السياسي الذي يحقق لها لأبنائها وللناس والبشرية الخير العام والمصلحة والعدل، لأن الناس بالعقل وبالعلم أعلم بأمور دنياهم، وحيث ما ظهرت أمارات العدل، فثمة شرع الله.

الديني في الثقافة أم الثقافي في الدين؟

د. عبد الجواد ياسين(*)

حضور الدين في الاجتماع، وبالتالي في الثقافة، واقعة مادية يتعذّر نفيها. وبالاستقراء المباشر يبدو حضوره في الذات الإنسانية عميقاً حدّ الغريزة وعادياً حدّ البديهية. ومع ذلك، يظلّ التدين سبباً لموجات مزمنة من التوتر في الفضاء الاجتماعي الذي يعي ذاته الآن كفضاء أو مجال مستقل عن الفضاء الديني من ناحية، وعن الفضاء الفردي من ناحية ثانية.

منذ البداية، كان ثمة فضاء اجتماعي على الدوام، لا يتطابق تماماً مع الفضاء الديني ولا مع الفضاء الفردي. ولكن وعي الفضاء الاجتماعي بذاته في مواجهة هذين الفضاءين، لم يكن حاضراً بالدرجة ذاتها من الوضوح قبل المراحل الحديثة، بسبب نمط التدين الجماعي الملزم الذي فرضته المؤسسة الدينية، وهي نشأت ابتداءً في كنف الدولة ثم تحالفت معها غالباً؛ ففي التجربة العبرية التي ستلعب دور القدوة في مسار التدين التوحيدي اللاحق

(*) كاتب ومفكر مصري.

بدأ المعبد جزءاً من هيكل الدولة، واستمر قريباً من دوائرها حتى نهاية الحقبة الرومانية. وفي المسيحية ولدت الديانة الرسمية بمساعدةٍ صريحة من الدولة (الرومانية) حتى قبل تنصُّرها، ثم دخلت الكنيسة في أشكال من التحالف مع دولتها الخاصة طوال العصور الوسطى فيما يشبه تقسيم الأدوار. وفي الإسلام نصَّبت الدولة «السنية» ذاتها حارسة للدين، مؤممةً لصالحها دور المؤسسة الدينية في مراحل الخلافة القوية المبكرة. ومع تفكُّك الدولة الحارسة سنياً كانت المنظومة الفقهية التراثية قد برزت كمؤسسة ذات سلطة معنوية، ولكن الدولة ظلّت تحافظ تقليدياً على نوع من الهيمنة في علاقتها بممثلي هذه المؤسسة. المعنى هنا أن التحالف المتواصل بين المؤسسة الدينية والدولة قبل المرحلة الحديثة، أدى إلى تملّك الدين أو بالأحرى نمط التدين الرسمي للمجال العام في ظلّ مناخ عقلي وثقافي مواتي.

على المستوى العقلي أسهم نمط التفكير المثالي الذاتي الذي كرسته التقاليد اليونانية في تغييب الوعي بالاجتماعي مقابل الفردي. ومع ذلك، فإن الوعي النظري الفرداني لم يستطع أن يفرض ذاته في منطقة الدين، أعني في مقابل الهيمنة الجماعية للتدين، حيث ظلّت المؤسسة الدينية تمارس تنميط الدين في أشكال جاهزة ونهائية، فارضة بذلك سلطة قمع متواصلة على الذوات الفردية، نجحت من خلالها في تحجيم نزوعاتها الطبيعية للتعبير عن حساسية الروح.

هيمنة الديني على الاجتماعي (الثقافي) ظاهرة تاريخية لم تتعرّض لنقاش جدّي طوال العصور السابقة على الحداثة، وهي

أدّت إلى حجب الوعي بمشكل التوتر الذي يسبِّبه التدين داخل الفضاء الاجتماعي. من زاوية رؤيتنا المعاصرة نستطيع مباشرة رصد الوتيرة المتصاعدة لهذا التوتر، وهو يسفر عن ذاته في أشكال متعددة من الصراع والعنف. الجديد هنا ليس حضور المشكل، بل حضور الوعي به. المشكل حاضر منذ البداية في جميع صور الصراع التاريخية التي صاحبت التديُّن، وهي من الأعنف في سجل الحروب المقروء، ولهذا فهي تكشف -بالنسبة لي- عن تناقض عميق بين نمط التدين التقليدي، وبين الاجتماع الخام.

وفقاً لمصادرات العقل التوحيدي على الأقل - الدين كلي مطلق قادم من خارج الاجتماع ومن خارج الثقافة، بينما التدين - في الواقع- هو ممارسة الدين من داخل الاجتماع، ولذلك فهو في جميع الأحول ثقافة اجتماعية، وإن كان موضوعها الدين. تاريخياً كان فعل التدين يسفر دائماً عن إلحاق كتلة من الاجتماع بمنطوق الدين؛ أي يسفر عن إدخال كتلة من الثقافة ذات الطبيعة المتغيرة في نطاق المطلق المقدس؛ أي الثابت الملزم، الأمر الذي يفضي إلى صِدام ضروري مع حركة الاجتماع الخام بما أنها بطبيعتها متغيِّرة لا تقبل الثبات. بالطبع، لا معنى للحديث عن تقابل بين مجالين ثقافي وديني دون الإقرار بمفهوم «الدين في ذاته» كمطلق مفارق للاجتماع، لأنّ اعتبار الدين ظاهرة اجتماعية خالصة؛ أي من صنع البشر، كما ذهب الاجتماعيون الكلاسيكيون، يعني اعتبار الدين برمَّته منتجاً ثقافياً؛ أي القول بمجال واحد هو المجال الثقافي.

كيف تدخل الثقافة إلى بنية الدين الملزم؟

من مَدخَلين:

1- من خلال النص التأسيسي ذاته.

2- ثم من خلال الإضافات التي تتراكم عبر التعاطي مع النص بالتأويل وبالتنصيص.

1- النص التأسيسي:

أتكلم هنا عن النص الديني «الصحيح»؛ أعني النص المجمع على صحته توثيقياً داخل سياقه الخاص، القرآن مثلاً في السياق الإسلامي. هذا النص يحتوي، إلى جانب الألوهية والأخلاق الكلية، على معطيات ومضامين من طبيعة زمنية صريحة؛ فمن خلال التشريع يتبنى النص عدداً من الخيارات الاجتماعية المستمدة من الواقع، والتي تكتنز -بالطبع- في داخلها مفاهيم إقليمية وتاريخية خاصة. تبني النص لهذه الخيارات لا يعني أنها تتحوّل إلى فكرة مطلقة لها ثبات القيم الكلية، بل يعلن أنّ شقاً من البنية الدينية اجتماعي وبالتالي قابل للتطور. هذا الشق هو ما أسميه بـ«الاجتماع المنصوص» المشكل هنا في تغافل العقل الديني عن حقيقة التنوع داخل بنية النص، التي تتضمن ما هو مطلق ثابت يمكن وصفه بأنه من الدين في ذاته، وما هو اجتماعي قابل للتغير لا يجوز إلحاقة بالدين في ذاته؛ أي لا يجوز القول بتأبيده، لأن طبيعته النسبية المتغيرة، سوف تفرض ذاتها في أرض الواقع بحركة الاجتماع وقانون التطور.

بوجه عام، النص مفهوم أساسي متكرِّر في التاريخ الديني،

وهو كفعل تدين، آلية مناسبة تماماً لأغراض المؤسسة الدينية في تأطير الدين وتنميطه جماعياً. يمثّل النص نقطة الالتقاء بين الدين والاجتماع التي يمكن إدراكها مادياً وتوصيفها كظاهرة واقعية، وهي نقطة التقاء غير مباشرة قياساً إلى الحدس الذاتي الذي يمثل نقطة الالتقاء المباشرة بين المطلق والذات الفردية، حيث التدين تجربة جوانية تعكس حساسية الروح. ما من تديّن أصلاً دون مرور بهذه التجربة -التي في الحدّ الأدنى- تترك أثرها على النص، وقد تتضخّم إلى حدّ الاستغناء عن النص، كما نقرأ في المعنى العميق للتصوف فيما تنكمش مثيراتها نسبياً داخل أطر التدين النمطية المفروضة من قبل المؤسسة.

2- التأويل والتنصيص:

الإنسان هو الذات التي تتدين؛ أي التي تتصل بالدين في ذاته (الله - الأخلاق) بالحدس المباشر ومن طريق النص. يتمّ ذلك على المستويين الفردي والجماعي بشكلٍ تفاعلي مركّب. تحمل كل ذات فردية تصورها المتفرد للمطلق الديني. وعند التعامل مع النص بشقيه المطلق والاجتماعي، يتلون المضمون النصي بألوان الذوات المدركة والمعبّرة، التي تتأثر تلقائياً بإكراهات الواقع الاجتماعية ذات الطابع الكليّ. فالنص ذاته -من حيث هو بناء لغوي حامل لمضمون معرفي وتكليفي- يخضع لآليات اشتغال اللغة، وهي كائن اجتماعي خاضع بدوره لضرورات التعدّد والتطور. يعني ذلك أن الفهم الناجم عن ملامسة النص ينبصم ببصمة الذات مرتين: الأولى عند إدراكه (تلقيه داخل الذات)

ولدى التعبير عنه (تعديته خارج الذات)، إذ لا يكون الشيء في ذاته بعد دخوله إلى الذات وخروجه منها هو الشيء ذاته، بل هو الشيء من منظور الذات المدركة. ولأنّ الخصائص والمثيرات الكلية للبنى الاجتماعية تلعب دوراً في تكوين الذوات الفردية، أمكن القول بوجود ذات كلية ذات قوام اجتماعي تمارس - بطريقتها- عمليَّتي الإدراك والتعبير.

نتيجة ذلك، تتراكم حول النص منظومات من الرؤى والمفاهيم والأحكام، مكوّنة ثقافة دينية أوسع من منطوق البنية الدينية التي يحملها النص. وبامتداد التاريخ التوحيدي، كانت مفردات من هذه الثقافة التي أفرزها التدين تدخل إلى منطوق البنية الدينية الملزمة، ومن خلالها تسرّبت إلى الدين عقائد وتكاليف ذات أصول ودوافع سياسية واقتصادية، فضلاً عن نزعات الغرائز البدائية التي تدفع إلى الكراهية والقتل. وهكذا أدّى التدين إلى تضخيم الدين، حيث صار ما هو اجتماعي أكبر ممّا هو مطلق في منطوق البنية الدينية، التي تعمِّم على مكوناتها، تلقائياً، صفة القداسة المؤبدة.

عبر التاريخ العام للتدين، كان الجيل الثاني (اللاحق على حقبة التأسيس) يبدأ في التحول من الدين إلى ثقافة التدين، حيث ينبثق الوعي بضرورة توثيق المواد الشفوية الصادرة عن المؤسس أو ذات الصلة به، وحيث تبدأ في التكوّن منظومات التدين النظري في الكلام والتفسير والفقه. ولكن عملية التوثيق لم تكن تُسفر عن ضربٍ من إعادة الهيكلة لبناء النص «الأصلي» فحسب، بل كانت تلعبُ على الدوام دوراً إنشائياً في تكوين بنية نصية جديدة أوسع

من منطوق النص الأصلي. أتكلم هنا عمّا أسميه بـ«التنصيص»؛ أي اصطناع النص، أو نحل الوحي على الله عمداً، أو على سبيل الخلط الناجم عن تداخل المفاهيم.

في الحالة الإسلامية -كنموذج- كان على النصّ التأسيسي بعد إغلاقه بفترة قصيرة، أن يواجه محيطاً اجتماعياً أوسع، بمؤثرات بيئية أكثر تنوعاً وأسرع إيقاعاً. بدا النص القرآني المُتاح أضيق مساحة من حجم التطورات اللاهوتية التي أسفر عنها التمذهُب من جهة، ومن حجم الحاجات التشريعية التي أسفر عنها التوسُّع (الجغرافي) من جهة ثانية. كان ثمة حاجة إلى «نصوص» إضافية، لتستوعب فائض الحركة المتوترة للاجتماع، وهو في حالة التدين القصوى، وهي حالة متكررة في التراث الاجتماعي الديني تصاحب عادةً المرحلة التالية على التأسيس.

في الحالة الإسلامية -حيث تحوّل الصراع السياسي إلى مذهبية دينية- عبّر التدين الاجتماعي عن ذاته باستحداث نصّين جديدين، كلٌّ منهما أكبر حجماً من القرآن ومكافئ له في الحجية؛ الأول: مجموعة الروايات الآحادية التي ستُعرف نسبياً بالأحاديث، والتي سيرادف الشافعي بينها وبين مصطلح «السنة» كمصدر إلزامي متصل الإسناد بالله. والثاني: مجموع الروايات الآحادية التي أسندها الشيعة لأئمة أهل البيت. وعبر هذين النصين، انفتح الباب واسعاً أمام كتلة مباشرة من التاريخ الاجتماعي (الثقافة الإقليمية) لتدخل إلى صميم الدين الملزم. ولذلك، فعلى مستوى الديانات التوحيدية الثلاث يمكن الحديث دائماً عن حقبتين تأسيسيتين لا عن حقبة تأسيس واحدة.

والآن علينا ملاحظة الآتي:

الوعي بمفهوم «النصية» لا يكتمل إلا في مرحلة التأسيس الثانية، وهي المرحلة التي يبدأ فيها تحول الدين من روح عملي أخلاقي، شفاهي عادة، إلى ثقافة مدونة، المحور الأساسي فيها نص مكتوب. وفي الإسلام انطلقت الخطوة الأولى لهذه المرحلة من عملية جمع القرآن في المصحف، واستأنفت طريقها بتدوين الروايات. هنا صار النص موضوعاً للمعرفة، وجرى التعامل معه كمعطى ثابت (غير زمني) مقدّس في هيئته البنيوية، وقبل ذلك كوثيقة شمولية منغلقة على أحكام نهائية تشرع للمستقبل.

في التدين المنظم (المؤسسي)، يرتبط مفهوم «النص» بمفاهيم ثلاثة: مفهوم الوحي (كلام الله)، ومفهوم الكتاب (اللغة المدونة)، ومفهوم المقدس (سلطة معرفية ذات مضمون تكليفي). فالنص في النهاية: وحي، مدون، ملزم.

إسلامياً، وعلى مدى حقبة التأسيس الأولى، يصعُب القول بانطباق هذا التوصيف المثلث بشكلٍ تام على المواد الشفوية القرآنية التي كانت تنزل ملتبسة بالوقائع على نحو متقطع. وبشكل أوضح لا ينطبق هذا التوصيف على المواد الشفوية غير القرآنية التي ستكسب في وقت لاحق وصف السنة. بالنسبة إلى القرآن، فإنّ التدوين بمعنى الجمع الشامل بين دفَّتَي كتاب واحد وحصري لم يكتمل حتى عصر عثمان. كما أنّ النقاشات النقدية التي دارت حول عملية الجمع من جهة المنهج وجهة الموضوع، استمرت لفترة أطول بفعل التشقُّق المذهبي الذي نجم عن الفتنة، وظلت تلقي بظلالها لبعض الوقت، ليس على موثوقية الجمع

العثماني فحسب، بل على لزومية الجمع الحصري من حيث المبدأ.

أما مفهوم السلطة الملزمة، فيحتاج إلى بعض النقاش:

ففي هذا الوقت المبكر (فترة التنزيل المتقطع)، حيث كان النصّ يلتبس بالوقائع، كان الجيل الأول يعاين الواقع والنص معاً في لحظة التفاعل. ولذلك كان يُدرك النص، باعتباره معالجة لهذه الوقائع. طول هذه الفترة لا نستطيع الجزم بتوافر وعي نظري لدى الصحابة بمفهوم الإلزام النصي كمصدر تشريعي مُسمى ومستقل عن قوة العرف. لقد توفّر الوعي بقداسة المعاني اللاهوتية المتضمنة في الآيات، والتي شكلت صلب الإيمان بالدين الجديد، وهنا مركز الثقل في التغيير الذي أحدثه القرآن. ولكن هذا الوعي، لم يكن حاضراً بالمعنى ذاته ولا بالقوة ذاتها فيما يتعلق بالنواحي التشريعية التي لم يعالجها القرآن بلائحة مسبقة، بل عالجها كحالات واقعية في سياقات مفرقة وثيقة الارتباط بالأعراف المحلية السائدة. تعاطى الصحابة مع القرآن من خلال التنزيل المنجم ترك أثره في تشكل الوعي بالنص (التشريعي خصوصاً) كمصدر لأحكام مرتبطة بالواقع؛ أي تشكل رؤية للنص أكثر واقعية (أكثر وعياً بغرضه الوظيفي الآني) من رؤية الأجيال اللاحقة على الجمع والتنظير. في هذا السياق علينا التمعُّن في النص الآتي:

«روى الطبري في التفسير عن ابن عباس: أنه لمّا نزلت آية الفرائض التي فرض الله فيها ما فرض للولد الذكر والأنثى والأبوين، كرهها الناس أو بعضهم وقالوا: تُعطى المرأة الربع

والثمن، وتُعطى الابنة النصف، ويُعطى الغلام الصغير وليس من هؤلاء أحدٌ يقاتل القوم ولا يحوز الغنيمة. اسكتوا عن هذا الحديث لعلّ رسول الله ينساه أو نقُل له فيغيِّره. فقال بعضهم: يا رسول الله أنَعْطي الجارية (البنت) نصف ما ترك أبوها، وليست تركب الفرس ولا تقاتل القوم، ونعطي الصبي الميراث وليس يغنى شيئاً؟ وكانوا يفعلون ذلك في الجاهلية. لا يعطون الميراث إلا من قاتل، يعطونة الأكبر فالأكبر» هذه الرواية تشير بوضوح إلى وعي الصحابة في هذه المرحلة المبكرة بأن الأحكام التشريعية ليست من المطلق الإيماني، بل من العادات الاجتماعية، ومن ثم فهي قابلة للنسيان، وقابلة أيضاً للمراجعة والتغيير. هؤلاء الذين أملوا أن ينسى الرسول هذه الأحكام وراجعوه فيها قصد تغييرها كانوا من الصحابة الذين يُفترض فيهم العلم بأنها منصوصة في القرآن. المنصوصية هنا لم تكن حائلاً دون المراجعة والنقاش. مجرد ورود الحكم في النص لا يحوِّله إلى مطلق، كما سيفهم لاحقاً من المعنى الاصطلاحي للنصية.

وسيفسر لنا ذلك الكثير من الممارسات التشريعية المبكرة التي أبدى الصحابة من خلالها نزعة اجتهادية صريحة لا تتطابق نتائجها مع أحكام منصوصة في القرآن، ممّا يمكن أن نقرأ نماذج له في الأحكام التي كان يصدرها عمر بن الخطاب من موقع الحاكم، كقرارات تشريعية واجبة الطاعة، رغم تجاوزها لدلالات صريحة في النص القرآني (راجع على سبيل المثال: موقف عمر من رجم الزاني المحصن، حظره لزواج المسلم من كتابية، موقفه من متعة الزواج ومتعة الحج، موقفه في تحريم تغطية الرأس علي الإماء،

وراجع أيضاً ما نقله عبد الرزاق في مصنفه عن الحسن قال: «همَّ عمر أن يكتب في المصحف أن رسول الله (ﷺ) ضرب في الخمر ثمانين».

بحسب هذا الطرح، المشكل ليس في حضور الدين في الثقافة؛ أي ليس في حضور الدين في ذاته، أو المطلق الأخلاقي كمقدّس ملزم، بل المشكل في حضور الثقافة في الدين؛ أي في كتلة الاجتماع التاريخية التي تمّ ضمها إلى دائرة المقدس الملزم، وهو ما يعني التغول على المجالين الفردي والاجتماعي لصالح سلطة إلزام غير إلهية.

بعض الاجتماعيين المحدثين، مثل «أكوا فيفا» يتحدث عن النزعة الاجتماعية أو الوظيفة العمومية للدين، باعتبارها انبعاثاً مستجداً (من فعل الأصوليات الحديثة) يشي بأنّ الدين يتطور ليصير شأناً عاماً (عملية تطور).

في واقع الأمر النزعة الاجتماعية أصلية في الدين كما فرضته المؤسسة الدينية منذ البداية من خلال نمط التدين الجماعي. كلّ ما هنالك أنّ التديُّن المسيحي في أوروبا تراجع بعض الشيء في مواجهة المجال العام، وبدرجة أقلّ في مواجهة المجال الخاص، وذلك لأنه واجه تحدياً حقيقياً من قبل قانون التطور (تغير جذري في الهياكل الكلية الاقتصادية والاجتماعية والعقلية). كتلة الاجتماع التاريخية المتضمنة في المسيحية، والتي نشأت أصلاً في ظلّ الهياكل القديمة لم يعُد بوسعها احتواء الهياكل الجديدة، خصوصاً فيما يتعلق بالشأن العام. السهولة النسبية التي تمّ بها هذا التراجع، يمكن فهمها أكثر بالنظر إلى التاريخ الخاص لعلاقة

المسيحية بالدولة؛ فقياساً إلى اليهودية والإسلام، تأخرت عملية التحالف بينها وبين الدولة، حتى نهاية القرن الرابع، كما أنها لم تتحول قط إلى اندماج عضوي كامل كما في اليهودية المبكرة أو في الإسلام، ومنذ البداية اعترفت الكنيسة للدولة بحيازة المجال العام مقابل اعتراف الدولة لها بالمجال الفردي الخاص. التحدي الذي يمثِّله قانون التطور لا يزال قائماً، ولذلك فإنّ ظاهرة المدّ الديني المعاصرة في الغرب لم تحرز أكثر من نجاح نسبي داخل الدائرة الفردية، ولم تسجِّل اختراقاً واضحاً للمجال العام (نماذج لمحاولات بروتستانتية في أميركا لـ New Cons).

لقد ظلّ المجال الفردي لوقت طويل عُرضة للاحتواء من قبل المجال العام الخاضع باستمرار لهيمنة مزدوجة من الدولة ونمط التدين الرسمي. المواجهة التي نشبت في لحظة النهضة الأوروبية، لم تسفر عن تراجع الكنيسة فقط، بل أيضاً عن تراجع ملموس في سلطة الدولة لصالح المجال الخاص أو الحقوق الفردية. ولكن الدولة الديمقراطية، ظلت تحتل بشكل متدرج المساحة التي انسحب عنها الدين من الدائرة العامة، فيما ظلت هذه الدائرة العامة تسعى إلى اكتساح الدائرة الخاصة واحتلالها على حدّ تعبير «هابرماس».

تحتاج المسألة إلى قراءة مختلفة بعض الشيء بالنسبة إلى الحالة الإسلامية، بسبب التأخر النسبي لحركة التغير في الهياكل الكلية (الاقتصادية، العقلية، الاجتماعية)، وبسبب الوتيرة المتباطئة التي تجري بها هذه الحركة، وهو ما يعني أنّ نمط التدين السائد لا يزال يعاين مناخات اجتماعية قريبة من المناخات

التي نشأ فيها، ومن هنا قوة حضوره المستمرة في الحالة الإسلامية.

سيفسر ذلك أنه: رغم حضور الدولة العلمانية كردّ فعل للتطور النسبي في الهياكل نتيجة الاحتكاك بالغرب، لم تكتمل علمانية الدولة، ولم تستطِع مع كل آليات القمع الشرقي التي توفّرت عليها، أن تحتكر لصالحها دائرة المجال العام، بل ظلَّت تتقاسم هذه الدائرة مع السلطة التي يفرضها نمط التدين.

التحدي، الذي يمثله التطور في الهياكل الكلية، يتصاعد ولكنه لم يصل إلى ذروته بعد. ويمكن أن نقرأ الصخب الاجتماعي والسياسي الجاريين حالياً في المنطقة الإسلامية كتعبير عن الصدام بين نمط التدين التقليدي، وبين لحظة تطور اجتماعي. نموذج صريح لديالكتيك «هيجل»: التدين التقليدي لا يزال يحتفظ بعناصر قوة في ظلّ استمرار المناخات الاجتماعية التي أفرزتها الهياكل القديمة، بينما إيقاع التطور يزداد تسارعاً. وفي هذا السياق بالذات، يلزم أن نقرأ ظاهرة الصعود السياسي لتيارات من نمط التدين التقليدي، في مقابل مقاومة صريحة يتزايد باضطراد وعيها بذاتها كنقيض مقابل. فهذه المقاومة، تمثِّل الثقافة التي أفرزها التطور السطحي في الهياكل الكلية خلال القرنين الماضيين، وهي مرشحة للتزايد مع استمرار حركة التطور.

وفي هذا السياق أيضاً، سنقرأ ظاهرة الإحياء الأصولية ذاتها، باعتبارها ضرباً من الاستجابة الدفاعية حيال مؤثر التطور. المؤثر الذي وضع نمط التدين السائد في موقع الدفاع أمام سطوة العلم،

وأفكار الحرية، وتمدد صلاحيات الدولة. وسنفهم لماذا كانت الظاهرة الأصولية في الغرب المسيحي مغايرة لمثيلتها في الشرق الإسلامي في خطابها الموضوعي كما في الآليات والنتائج، (رغم مظاهر التشابة مع بعض الأصوليات البروتستانتية في أميركا).

الدين والأنثروبولوجيا

د. أبو بكر أحمد باقادر(*)

منذ بدء ظهور الاهتمامات المبكرة للأنثروبولوجيا بثقافات المجتمعات ومحاولة فهم مدى الفروق والاختلاف بين ماضي المجتمعات وحاضرها أخذ السؤال حول كيف وكم تؤثر العقائد على تشكُّل الناس وفهمهم للطبيعة والعلاقات القائمة بينهم. ولعل النصوص الدينية - وبالذات في الكتاب المقدس بسبب إيرادها أوصافاً وتفاصيل عمّا كانت عليه حياة أسلاف الشعوب الحديثة في تصرفاتهم وأفعالهم الحياتية اليومية - ما دفع بعض المفكرين لطرح السؤال الآتي: هل مرّت البشرية بتحولات لتصبح على ما هي عليه اليوم؟ ونظراً إلى شيوع مفهوم التطورية تولد الفضول المبكر المفضي إلى إثارة أسئلة حول كيف كان يعتقد أو يفسر الإنسان في الماضي علاقاته بالطبيعة وسعيه للإجابة عن الأسئلة المصيرية الكبرى؟

ولمّا بدأ الإنسان في تحقيق شيء من القدرة على التحرك من

(*) كاتب ومفكر سعودي.

موطنه إلى أماكن موغلة في البُعد، وكذلك للتعرف على شعوب مختلفة جداً وربما -من منظور تطوري- تنتمي إلى مراحل تاريخية قديمة جداً، طرأت فكرة أنه عند تأمل ودراسة هؤلاء الأقوام ربما كان بإمكاننا تتبع ما كان عليه أسلافنا في مراحل تاريخية قديمة. ولقد ساعدت تجارب الرحالة المستكشفين على تراكم بيانات ووصف جوانب من حياة وعادات وتقاليد هذه الشعوب، وعند مقارنتها مع بعض البقايا السلوكية التي جمعها باحثون محليون عن العادات والتقاليد التي لا تزال آثارها باقية في حيوات أفراد مجتمعاتهم وبالذات في الأرياف وبعض أفراد المجتمع ممّا يتعارض أحياناً مع مستوى التطور الذي حقَّقه المجتمع الحديث، فجر ذلك فكرة أن دراسة المجتمعات المتوحشة التي لم تتطور -كما تطورت المجتمعات الأوروبية- يمكن من خلال ذلك فهم ما كان عليه أسلافهم، فهذه الشعوب والثقافات يمكن اعتبارها نسخة مجمدة لما كانت عليه حالة الأسلاف. وأصبح المطلوب هو دراسة وفهم الحالات الأكثر بساطة وبدائية، حتى تكون المادة الأولية لتتبع مسار تطور مفهوم البشرية بخصوص الدين انطلاقاً من أفكار كانت سائدة حول وحدة النفس البشرية من حيث الأصل.

وعلى الرغم من أن العديد من المفكرين وأوائل الباحثين الأنثروبولوجيين، سعوا لاكتشاف مجموعات إنسانية ليست لديها أية مفاهيم أو أفكار تنمّ عن غياب أي تصورات دينية إلا أن ذلك لم يتحقق؛ أي أن المجتمعات البسيطة الأولية التي تعرَّف عليها المفكرون الأوائل من أصحاب الفضول المعرفي الأنثروبولوجي، وجدوا أن مفهوم الإيمان بقوى فوق طبيعية ووجود تصورات

ميثالوجية حول خلق الكون كانت موجودة بصورة أو بأخرى في كل المجتمعات البشرية، حتى أكثرها بساطة وبدائية، مثلما كانت عليه الحال في قارة أستراليا التي تعرَّف المستكشفون على سكانها الأصليين الذين كانوا يعيشون حياة بسيطة جداً، ربما كانت الأكثر بساطة وبدائية بين معظم السكان الأصليين الذين تمّ التعرف عليهم، ولذا اقتضى ذلك أن تزداد كمية التقارير والكتابات التي أعدّها المستكشفون والرحالة.

وهذه الأدبيات الفردية الانطباع، شكلت الرصيد الوصفي الأول كمادة وبيانات «علمية» للعديد من الدارسين، لما يمكن أن يسمى بأنثروبولوجيا الكراسي الوثيرة لعلماء «تخصَّصوا» في تتبع ودراسة الظواهر الفلكلورية أولاً في حياة مجتمعاتهم، ولاحقاً في محاولةٍ لدراسة ما كان آخذاً في التراكم والتوسع مع ملاحظات وتقارير الرحالة والمستشكفين في محاولة -عند القيام بالمقارنات فيما تراكم من كتابات- للخروج بتصورات نظرية عامة.

من هذه الملاحظات العامة، أخذت تتبلور تفسيرات وشروح واصفة لما كان عليه سلوك هؤلاء السكان الأصليين، وسعي حثيث لتفسير وتأويل الكيفية التي فكر بها هؤلاء لتبرير تصرفاتهم الحياتية واليومية، ولماذا نجد أحياناً بعض بقايا أمثال هذه التصرفات في حياتنا ومفاهيمنا، رغم التطور الذي مرّت به مجتمعاتنا؛ أي أننا نجد بعض البقايا الدفينة في تصوراتنا وسلوكنا الشعبي، وبالذات الريفي ممّا قد يصدق عليه إطلاق بعض هذه المفردات التي تمّ اشتقاقها -كما سنوضح عاجلاً- في بقايا لاوعينا الثقافي والفكري.

في هذا الخصوص مدّتنا هذه الثقافات والمجتمعات بترسانة من المصطلحات/ المفاهيم دخلت في سياق تفكيرنا، وأصبحت جزءاً من خزان المفاهيم المفتاحية في دراسة أثر الدين والأفكار في حياتنا، وبطبيعة الحال حياة تلك المجتمعات. وكانت هذه المفردات ربما أنها أخذت بلفظها -أحياناً بشكل متدرِّج- من لغات تلك الشعوب.

وتشمل بعض أهم هذه المفردات مفردات تفسيرية من مثل «الفتشة» أو ما يوازي عندنا الحجاب، وهي نوع من مادة دينية محسوسة تُستخدم، لدرء الأضرار أو الشرور التي قد تهجم على الإنسان، واستخدام الفتشة قد يحمي الإنسان من هذه الأضرار والشرور. ويؤمن الإنسان الأولي بمفهوم «المائة»، وهو ما يمكن أن يقابل مفهوم «البركة» الغامض الذي يبشِّر بحدوث أفعال جالبة للخير بسبب أفعال أو تصرفات أشخاص أو أشياء تحمل نوعاً من القداسة أو ميزات خاصة في جوهر ذاتها. وهناك شخص له مواهب روحية خارقة لما هو طبيعي يسمى «الشامان»، أو ما يقابل في ثقافتنا الولي الصالح الذي يملك مواهب غير طبيعية، من شأنها أن تساعد من حوله برفع الضرر أو خلق الظروف التي من شأنها جلب المصالح والخير لهم. والشامان لديه قدرات في إدارة الطقوس الجماعية التي تُعقد في مواعيد وأماكن معينة، والتي تساعد على تآلف وإراحة المجتمع المحلي الذي يعيش بين ظهرانيه، والشامان يملك من الخبرات ما يمكِّنه من إدارة حفلات راقصة تُصاحبها الموسيقى، أو خلق أجواء من شأنها إحداث نشوة روحية قد تؤدي بالبعض إلى نشوة نفسية تدفع بعض المشاركين،

لدخول حالة نشوة نفسية تفصلهم مؤقتاً عن الواقع المعيش، لتسبِّب لهم نوعاً من الراحة النفسية من أعباء متطلبات الحياة اليومية الشاقة، وإدخال نوع من السرور والاسترخاء، في مثل ما يُعرف بالحضرة أو الزار أو الدخلة عند بعض أنواع الصوفية الشعبية، كالعيساوية أو الرفاعية ونحو ذلك. ويعيش المجتمع البدائي البسيط -حتى يتوحد في طقوسه واحتفالاته- تحت تأثير مفهومين آخرين أخذا معاني مختلفة، لكن في الأساس كان مفهوم تابو يعني المحذور الذي عند الإساءة إليه أو الامتناع عن عمله أو أكله، يمكن أن يؤدي إلى أضرار تلحق بمن فَعَل ذلك، ممّا ساعد على ترسيخ وجود ضوابط اجتماعية تحمي وحدة ذلك المجتمع وتساعده على تجانسه ووحدته، وهنا يبرز المفهوم الآخر المسمى الطوطم أو المشترك الموحّد قرابة وحياة بين أفراد المجتمع (في إحدى معانيه). ولعبت الأساطير المؤسسة وبالذات أساطير الخلق وتشكُّل الكون والعالم في حياة الإنسانية دوراً كبيراً.

لعبت مجموعة المفاهيم التي جئنا على ذكر بعضها في بداية تشكيل وحدات أساسية لفهم الظاهرة الدينية أو الاعتقادية في المجتمعات البسيطة، بل أصبحت وحدات أولية، سعى بعض المفكرين، ومنهم فرويد ومدرسة التحليل النفسي إلى استعمالها، باعتبارها تعكس الوحدات الأساسية المشكِّلة لنفسية وعقلية الإنسان، وهي لا تزال واضحة قوية التأثير على عقلية الإنسان البسيط الأولي، ومن هنا بدأ بعض أوائل دارسي الفلكلور أو علماء الأنثروبولوجيا غير الميدانية في سعيهم لتقديم تصورات تخمينية للمقارنة والخروج بتصوّرات عامة عن مفاهيم الدين

وعلاقتها بالمجتمع وبحياة الإنسان. وكان في ذلك بعض الافتراضات «العلمية» الكبرى السائدة، لعلّ من أهمها النظريات التطورية القائلة بأنّ الحضارة الإنسانية مرَّت وتمر بمراحل تطورية من أبرزها: البدائية والهمجية، فالبربرية ثمّ التطور إلى الفلسفة والتأمل، ثم بعد ذلك الانتقال إلى التطور القائم على العلم والصرامة في العقلانية والابتعاد عن التصورات والمعتقدات الدينية البسيطة.

بعد انتقال مجموعات «المفاهيم» السابقة بحسب صياغاتها في لغات الشعوب «البدائية» المدروسة، أصبح أمراً ملحاً تفسيرها ومقارنة إمكانية استخدامها لتفسير ما أورد الرحالة والمستكشفون في بيئات أخرى آسيوية أو أفريقية، بالإضافة إلى استخدامها لتفسير بعض السلوكيات والطقوس التي لا تزال باقية في المجتمعات الأوروبية الحديثة بحسب ما توصَّل إليه جامعو الحكايات والمواد الفلكلورية.

وهنا مع عدم وجود فئة الأنثروبولوجيين الميدانيين ووجود ما عرف بأنثروبولوجيي الكراسي الوثيرة -نلاحظ تعدُّد التفسيرات والتنظيرات وتضارب انتقادات الدارسين فيما بينهم، ممّا أحدث «نقلة» نوعية في ظهور نظريات عديدة. ولعلّ من المستحسن أن نتوقف عند أبرز هذه النظريات التي لا يزال لبعضها أصداء حتى يومنا هذا، رغم تجاوز العديد منها. كانت أولى هذه الاهتمامات قد انطلقت من خلال دراسة الدين، ومدى تأثير اللغة والتعبير عن العديد من الظواهر في اللغة. وهنا تبرز جهود فريدريك ماكس مولر فلقد سعى لتسخير علم اللغة المقارن من أجل جلاء الغموض

الذي يكتنف بعض نواحي الميثولوجيا، ولقد انتهى في دراساته إلى أن اللغة كانت سبباً في هذا الغموض بسبب الترادف والاشتراك اللفظي، وغير ذلك من أمراض لغوية، وقد أدّى هذا الفساد في اللغة إلى بلبلة الأفكار، وسوء التعبير عن المعاني الأصلية التي كان يرغب في توصيلها، وكان لذلك الأثر العميق في النصوص الدينية، ومن ثم عند محاولة فهمها ودراستها يتوجب على الباحث الدراية بهذا الفساد اللساني والعمل على تقويمه لفهم النصوص، ولقد تسبَّبت أبحاث وآراء مولر في فهم ودراسة الظاهرة الدينية في الفكر الحديث.

ظهر في أواخر القرن التاسع عشر إدوارد تايلور وكان من أنصار نظرية التطور، وكان يرى أن الحضارات أو السلالات البشرية تمرّ بمراحل متتالية من التطور هي: الوحشية وتليها الهمجية، وأخيراً المرحلة المدنية أو الحضارية. ولقد كرس مولر جهوده البحثية في دراسته للميثولوجيا والفلكلور من أجل بناء نظرية لتطور الجنس البشري. ونادى بمفهوم وحدة النفس أو العقل البشري؛ بمعنى أن الطبيعة الإنسانية متشابهة في الأساس، ومردّ الاختلافات بين المجتمعات البشرية يعود إلى المرحلة التطورية التي بلغتها، ونظراً إلى أن كل مرحلة من مراحل التطور تفرز خصائص المرحلة، وهي ستتغير مع تطور ذلك المجتمع. ومن أهم وسائل التغير أو التطور الاستعارة أو انتشار أساليب التفكير والاعتقاد بين المجتمعات؛ فلدى البشر القابلية للتطور وقبول الأفكار الجديدة التي تساعدهم للانتقال من طور إلى طور.

ولهذا كان مولر، يرى أن الدين هو الاعتقاد بوجود الروح أو

النفس، وهي تسمى بالنظرية الروحانية، إذ تقوم على مبدأين؛ الأول هو الاعتقاد بأن أرواح الأفراد لا تتلاشى بموتهم، وإنما تنفصل عن أجسادهم وتبقى على قيد الحياة. أما المبدأ الآخر، فإنه يتعلق بوجود أرواح علوية يؤلِّهها البشر، ومن هذه المنطلقات بنى تصوراً ميسراً على أساسه ما يمكن وصفه بالدين في المجتمعات البشرية البسيطة.

ولقد دفعته نظريته إلى الحديث عن أمرين مرتبطين بالجسد هما الروح والخيال. فالروح تمنح الجسد الحياة والقدرة على الشعور والإحساس والتفكير والحركة، وهي عندما تفارق الجسد في حالة الموت أو النوم أو الغيبوبة؛ فإنها تبقى -مع عدم إدراكنا ذلك- في نظر الإنسان الأولي ذات وجود مادي، ممّا يجعل الإنسان الأول يتصوّر أن للروح حياة خاصة مستقلة بذاتها، وهي التي تزوره في أحلامه، وهي المولِّد الأساس للرؤى المشكِّلة للظاهرة الدينية.

إذن، نقلنا تايلور بعيداً عن تصورات مولر عن فساد اللغة، ليربطنا بحياة الناس في وجودهم اليومي المعيش، وربط من طريق ذلك معبراً عن الحياة الدنيا والحياة الأثيرية الأخروية، مما قد يومئ بأن فكرة التناسخ كانت جزءاً من فكر الإنسان الأول إلى مركب معتقد من المعتقدات حول انتقالات الروح، ليتطور لاحقاً إلى الإيمان بالبعث والحساب. ومن منظور تايلور يفسر تعدّد الطقوس الدينية التي تأخذ في التبلور والتمايز في مراحل متقدمة من التطور البشري بعد أن يصل التنظيم الاجتماعي إلى مرحلة تكون فيها الطبقية وفرز أفراد المجتمع في شكل مراتب اجتماعية

وسياسية، مما يدفع إلى ظهور المؤسسات الاجتماعية في شكل متقدِّم، يمكّن من تحويل الطقوس الدينية التي هي في الأساس نتاج اجتماعي يعكس التفاعلات والعلاقات الاجتماعية للبشر ويأخذ أشكالاً في شكل علاقة المسود بالسيد أو أشكالاً مختلفة للزبونية.

وما الدعاء أو الرجاء أو التوسل سوى أشكال اجتماعية دوافعها الخوف من العقاب والأمل في الثواب، بعد هذه المرحلة من التطور تشهد المجتمعات البشرية ظهور أماكن العبادة والتقديس، ومعها يظهر مفهوم القربان الذي يتحوّل مع الوقت إلى رمز للتعبير عن الولاء والتبعية والامتنان والشكر؛ وفي هذه المرحلة من التطور، يبدأ ظهور السلطة السياسية والطبقية التي تتداخل مع ما هو «ديني». وهنا يُدخلنا تايلور إلى كيفية تطور الفكر الديني إلى أن يكون عاكساً ليس فقط لعلاقة الإنسان بالطبيعة، وإنما علاقات البشر ببعضهم بعضاً من خلال علاقة السلطة والمصالح، وهذه المرحلة تعدّ بداية الانتقال من مرحلة تعدُّد الآلهة إلى مرحلة التوحيد، والتي ربما تؤكد على ضرورة تكريس علاقات السلطة في قوى اجتماعية سياسية محورية.

ويُرجع تايلور تضعضع العقائد الدينية مع مرور الوقت وضعف مؤسساتها إلى طبيعة الدين المحافِظة، حيث لم يعُد القائمون على الشأن الديني بمقدورهم اللحاق بمستجدات العصر والتكيف معها بالسرعة الكافية أو المناسبة، حيث يعودون غير قادرين على تلبية الحاجات العاطفية أو الذهنية للناس، مما يقتضي تفسيرات جديدة بناء على المرحلة التطورية التي يعيشها الناس.

ولقد لقيت أفكار تايلور قبولاً ونقداً واسعاً في الأوساط الأكاديمية، لكن مع ذلك كان لأفكاره أثرها العظيم على ما دار من أفكار مكَّنت من إعادة تفسير الكثير من مواد المأثور الشعبي التي نجدها متناثرة في ممارسات وأفكار الطبقات الدنيا في المجتمعات الأوروبية، وبالذات بين فقراء المدن وساكني الريف.

وكانت أستراليا وما جرى فيها من دراسات، تشكِّل المهاد الأساس لدراسة الديانات في أشكالها البسيطة والأولية، وهي التي مدّت الفكر الأنثروبولوجي بمفهوم الطوطمية الذي أدى دوراً محورياً في تلك الدراسات حتى عقود. ولعلّ ما تناوله دوركهايم في كتابه المعنون: **الأشكال الأولية للحياة الدينية** أكبر الأثر على الدراسات الحديثة عن الدين. إنّ مفهوم الطوطمية قد خلق موجة معقّدة دعائية من الجدل والنقاش ربما أدى إلى مزيد من ضبابية المفهوم وعسر هضم منهجية، حتى عقود ماضية قليلة عند ليفي شتراوس وسواه، وهي مرحلة عنوانها أن الدين والتصورات الدينية عبارة عن نتاج تمثيل للمجتمع نفسه في شكل آلهة ومفاهيم مثالية، ولقد أثّر مفهوم الطوطمية أنثروبولوجياً في تفسيره، وفي تطوير نظريات عديدة عن النسق القرابي والتنظيم الاجتماعي.

وقد استخدم مفهوم الطوطمية لتفسير العديد من الظواهر الاجتماعية والنفسية ليس فقط في المجتمعات الأولية، وإنما أيضاً في تفسير الكثير من الظواهر النفسية في العالم الحديث. وكتاب فرويد المعنون **الطوطمية** يفسر العديد من ردود الفعل الاجتماعية اللاواعية على أساس هذا المفهوم.

وفي هذا السياق، يبرز تأثير فريز صاحب **الغصن الذهبي**،

والذي من خلال جمعه وتبويبه للأساطير في العالم، كان له عظيم التأثير على أفكار المشتغلين في الدراسات الأنثروبولوجية والفلكلورية، وصديقه وزميله ويليام رابرتسون سميث الذي كان رائداً مهماً في دراسته حول الطوطمية في سياق دراساته عن الجزيرة العربية: الدين، وكذلك دراساته عن الزواج والأسرة فيها، ويعدّ كتابه من أهم الدراسات العميقة، وكان -وربما لا يزال- لدراسته حالة الساميين (العرب) الأثر الكبير في دراسة الدين من الناحية الأنثروبولوجية بعيداً عن التفسيرات اللاهوتية التقليدية. وفي دراساته، برز الاهتمام بالشعائر والقرابين والطوطم (طوطم القبيلة) كإشارة جامعة للقرابة وظهور إله العشيرة مع الزراعة أو الرعي.

لقد قادت دراسات سميث وفريز، إلى الانتقال من التشكلات الاجتماعية إلى تشكل الأساطير المشكلة لتفسيرات أوسع وأعمق لخلق الكون ومصدر الحياة، انطلاقاً من التطور المعرفي والعلمي الذي توصل إليه البشر.

ولقد تلا ذلك تحوُّل مهم آخر من الأساطير الكونية إلى إعادة النظر والتقييم لتطورات المفاهيم عن المجتمع وتشكل العقل الجمعي أو الضمير الكلي بعيداً عمّا كانت تفسّر به الأمم الأولية أو البدائية وعيها بنفسها وبمجتمعها؛ أي أن الدراسات بدأت تنتقل وتتحول من سعي لفهم وتفسير كيف كان البدائي يفسر عالمه إلى التأسيس لوعي وفكر يعمل على تفسير ما تحوّل إليه فكر ووعي الإنسان بما يقوم به من خلال الدين؛ فهو يخلق عالمه الديني من خلال تمركزه واهتمامه بذاته، ليصل إلى نظريات تقول بأن الدين

نتاج لتصورات ومفاهيم اجتماعية ثقافية، وليس نتاج فكر فوق بشري. وفي المراحل المتقدمة من محاولات تفسير الدين كانت التحولات هي من الطوطمة إلى علم النفس وبعدها علم الاجتماع، بداية على يد فرويد في كتابه **الطوطمية والتابو**، ثم التحول إلى علم الاجتماع من النقاشات التي كان فارسها دوركهايم وغيره من الأنثروبولوجيين، والدراسات النقدية للمسيحية واليهودية لدى فرويد لليهودية وفيورباخ للمسيحية.

وعند وصولنا إلى هذه المراحل شقت الدراسات الميدانية الأنثروبولوجية الدراسة لتلك المجتمعات، والتي تمكنت من تطوير مناهج ونظريات «علمية» منهجية دقيقة عوضاً عن الاعتماد على ملاحظات من رحالة ومستكشفين، ممّا استدعى رؤية جديدة أكثر عمقاً واتساقاً وتواصلاً مع المجتمعات والثقافات المدروسة. وأصبحت الدراسة أكثر تحديداً وتخصيصاً على مجتمع محدد أو ثقافة ما. ولم تتوقف هذه الدراسات الميدانية للإجابة عن أسئلة البدايات والأصول أو التعميمات الكونية العامة، وإنما أصبحت أكثر تحديداً ودقة، وتداخلت الدراسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بمفهوم الدين أو الحياة الدينية. كذلك لم تتوقف هذه الدراسات -في العقود المتأخرة- على دراسة المجتمعات والثقافات القديمة، وإنما أخذت في دراسة الظاهرة الدينية في سياق أوسع، بما في ذلك دراستها في إطار المجتمعات الحديثة أو القائمة، بل وحتى مع تطبيق هذه الدراسات على الأديان العالمية الكبرى في العالم من إسلام ومسيحية وهندوسية وبوذية ونحو ذلك.

ونظراً إلى أن هذه الدراسات لم تغلق نفسها عن نتاج المفاهيم والتصورات التي كانت سائدة في الحقل في دراسات مرحلة ما قبل الدراسات الميدانية الاحترافية، فإننا سنركز على نماذج من هذه الدراسات التي تمت عن المجتمعات الإسلامية بصورة مقتضبة -قد تكون مخلّة- لكن القصد توضيح مدى الغنى والتنوع في الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة، وكيف يمكن أن تساعدنا على فهم ما تقدمه الأنثروبولوجيا في فهمنا لدور الدين وتأثيره في حياتنا اليوم.

ولعلّ تقديمنا لصور من هذه الدراسات، بدءاً من تلك التي سعت لتقديم تصور شامل، إلى الدراسات التي ركزت على جانب من تأثير الدين في الثقافة والحياة الاجتماعية والحياة العامة المجتمعية، وأيضاً دراسة بعض الوسائل والكيفيات التي يتشكّل من خلالها الفكر الديني: لعلّ له دوره وأساليب انتشاره في الحياة العامة.

ومن نافلة القول الحديث عن مدى تأثير كلّ من جيرتس وجيلنر وتلاميذهم في دراسة دور وأثر الدين في حياة المجتمع المسلم اليوم؛ فلقد قام جيرتس بالعديد من الدراسات الميدانية والنظرية عن المجتمعات المسلمة وخصوصاً في كلّ من أندونيسيا والمغرب. فلقد درس في أندونيسيا مثلاً في كتابه **دين جاوة** ما يُعرف بالباطنية الجاوية وأثر العادات وبالذات ذات الأصول الهندوسية في بلورة صورة من إسلام تلفيقي مركَّب يُشكِّل مفهوم الإسلام في أندونيسيا وتحديداً في جزيرة جاوة. ولقد قارن جيرتس في كتابه المهم للإسلام ملاحظاً القيام بمقارنة لمفهوم

الإسلام في كلٍّ من المغرب وأندونيسيا من خلال تقديم تصور لنماذج مثالية جعلها في شكل نائب محمد الخامس -الحسن اليوسي، وسوكارنو- كالجيكا وعلى أساس هذه النماذج المثالية حاول أن يوسِّع من فكرة كيف تأسست صورة القائد/ السياسي في مقابل القائد/ الروحي وكيف تمكَّن القائدان محمد الخامس وسكارنو من خلق صورة حديثة لقائد سياسي يحمل كاريزما روحية بحسب السياقات الثقافية المختلفة بين البلدين. إضافة إلى استفاضة استخدام جيرتس لسير وفهم كيف تحوّل تفسير النصوص إلى واقع سياسي واجتماعي حديث، مستفيداً من كافة المفاهيم التحليلية حول المغرب خصوصاً في مفاهيم، مثل: المخزن، وبلاد السببة والمخزن، والمغرب المفيد وغير المفيد، وكيف أن هذه المفاهيم الفرنسية الاستعمارية بلورت النموذج المثال للفكر السياسي والحزبي في المغرب. بينما تقليد الأولياء الذين أسَّسوا لدخول الإسلام إلى أندونيسيا في وجدانهم وجذبهم الصوفي وباطنهم أدى إلى ظهور مفهوم الباشسيلا، ومن ثم الإسلام الأندونيسي الباطني النزعة القادر على التعايش مع أفكار مركَّبة ملفقة الترابط.

ولقد أسهم جيرتس في استعراض مسألة كيفية إعادة تفسير النص الديني المتسامي في شكل تفسيرات أيديولوجيا تبريرية لمظاهر مفهوم الإسلام في البلدين انطلاقاً من واقعها الثقافي وليس انطلاقاً من معاني أزلية نصّية كما يدّعي في الوهلة الأولى. وتظهر تفاصيل رؤية جيرتس للإسلام المغربي في مشروع دراسة صفرو التي ظهرت في كتابه المعنون **المعنى والنظام في المغرب**،

والتي جعل محوريتها في البازار وانتهائه، باعتباره المفتاح لفهم التبادل والعلاقات المدنية بين أفراد المجتمع المغربي. وكان لاستخدام جيرتس منهجية الفهم الظاهراني أثر عظيم في تشكيل مدرسة تعدَّدت دراستها وتناولها لمظاهر وانعكاسات الدين في ثقافة وحياة المجتمع المغربي. فهؤلاء تلاميذ درسوا الطرائق الصوفية، وتحديداً التوجهات الشعبية العجائبية ذاتها من مثل العيساوية في دراسات كارينزانو وغيره من دراسات تناول البركة وطقوس القرابين وتشكّل الأعياد الدينية عند إيكلمان وغيرها من دراسات خصبة تناولت الدين، باعتباره ثقافة تعطي معنى ونظاماً للحياة اليومية.

في المقابل وربما كنتاج للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية والمدرسة الفرنسية الاستعارية، برزت جهود أرنست جلنر الذي قدَّم نوعاً متطوراً من الانقسامية لدراسة دور الدين في مجتمع المغرب في تشكلاته المختلفة المخزنية والقبائلية وفي الأوساط المدنية الفقيرة، ممثَّلة في السوق والزاوية والمسجد، وكيف أن البناء الاجتماعي وتحديداً الأسري والعشائري ما هو سوى تجسيد للممارسة والعلاقات الدينية. ولقد انتبه لموضوع التذبذبات التبدلية من الشرك إلى التوحيد -وهي نظرية أخذها عن دايفد هيوم- ترى أن هذا التذبذب يساعد على عدم التطرف في الدين. كذلك يستخدم وبشكل تلفيقي آراء الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع: ماركس ودوركهايم وفيبر لتقديم تفسيرات للسلوكيات الدينية في المغرب المدني والريفي (القبائلي)، بالإضافة إلى أفكار عامة حول كيفية تفسير القيادات السياسية للنصوص الدينية، انطلاقاً من فكرة

مؤدّاها أن الإسلام يقدم في نصوصة الأصلية مخططاً أو مسودة لأسلوب حياة وثقافة ما.

ولقد أثرت آراء ودراسات كل من جيلنر وجيرتس على قطاع واسع من الباحثين الأنثروبولوجيين الدارسين للعالم العربي، لكن دراساتهم لم تقتصر على تقديم تصور عام شامل، وإنما ركزت على جوانب محددة، ومن هذه الجوانب دراسات سعت لتقديم تصورات الناس والمعاني التي يسقطونها على فهمهم لممارساتهم وطقوسهم الدينية اليومية، مثل ما نجده في «محادثات مغربية» أو داخل سياق الحياة الأسرية في دراسة «بيت سيدي عبد الله» التي تعقبت تعليقات ورؤى أسرة مغربية في الريف (شمال المغرب) حول العلاقات الأسرية والطبقية والهوية الدينية.

ولقد حظيت الإجراءات القانونية والقضائية بشيء من الاهتمام، وتعد دراسات لورنس روزن حول «أنثروبولوجيا العدالة» و«التفاوض للوصول إلى الواقع» والنظر إلى القانون، وبالذات ما تعلق منه في الأحوال الشخصية أمراً ثقافياً، إذ عن طريق هذا الفهم يُعاد تعريف معنى المفاهيم الأساسية من زواج أو قرابة على هذا الأساس.

اهتمت هذه الدراسات بالكيفية التي تعمل بها المحاكم الشرعية، ولقد أعدّت دراسات حول الموضوع، لعلّ ما تمّ فيها حول اليمن داخل إطار المذهب الزيدي من أهمها، وهنا نجد تقاطعات مهمة بين تقديم ملاحظات ميدانية حول إجراءات التقاضي في المحاكم الشرعية ودراسة الكيفية التي يتعامل بها القاضي مع النصوص الفقهية، بالذات حول فهم الدليل والقرينة

القانونية، فيما سمي «دولة الحظ» كناية عن الصكوك الشرعية الصادرة عن تلك المحاكم.

واهتم بعض الأنثروبولوجيين بكيفية تكوّن العالِم والواعظ المسلم، باعتباره نتاج واقعه الثقافي والاجتماعي. وهناك في هذا السياق، دراسات عديدة اهتمت بدراسة كيفية تكوّن الفقيه أو الواعظ، فقدمت دراسة لإيكلمان الكيفية التي تشكّل بها مسار فقيه في إحدى القرى المغربية، ودرس ذلك من حيث معرفة قوة وتأثير الخطاب الشرعي التقليدي على ساكني تلك المنطقة. ودرس أنطون ريتشارد أسلوب ودور خطيب جمعة وتأثيره في إحدى القرى الأردنية، ولقد قامت الدراسة على دراسة بلاغة وأسلوب الوعظ وتأثيره في مجريات الحياة السياسية والاجتماعية الراهنة. وقام تلميذ لهذا الباحث بدراسة أربعة وعاظ يمثلون رؤى مختلفة في القاهرة ومحيطها، ليتعرف على أساليبهم ومدى تأثيرهم في محيطهم، إضافة إلى دراسة نصوص خطبهم، وتعدَّدت الدراسات في هذا المجال، ومن أطرفها دراسة تخطَّت دراسة تأثير خطب الجمعة، لتطال الكتاب المدرسي لمواد الدين في المدارس الحكومية الرسمية موضحاً الدور المهم للعلماء في تعريف ماهية الدين والأدوار المُناطة بالمفاهيم والتصورات الدينية في تشكيل الرؤية الدينية عند النشء في دراسةٍ عنوانها «تعريف الإسلام».

بطبيعة الحال توجهات الدراسة هذه، تبين أن عملية إعادة إنتاج مفاهيم وأطروحات «إسلامية»، إنما تتم عملية إعادة إنتاجها داخل مؤسسات تموِّلها وترعاها الحكومات، ولقد كان لهذه الدراسة صداها فيما تراه من مراجعات نقدية صراحة لما يَرِدُ في

تلك الكتب المدرسية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وكيف أن الحكومات المحلية أعادت النظر في تلك الكتب والمقررات المدرسية.

وتتوالى الدراسات حديثاً في دراسة الفضاء السيبري الحديث، لمعرفة تأثيرات ما يبث على وسائل التواصل الاجتماعي من رسائل ثقافية وسياسية من طرف القيادات والجماعات الدينية، مع الاهتمام ببعض الدراسات الموجّهة لدراسة الرموز الدينية في الفضاء الخاص والحميم لدى بعض المهاجرين ممن يعيشون في الغرب، ولقد توسّعت هذه الدراسة بالاهتمام بالرموز المؤكدة على الهوية الإسلامية في الفضاء العام، ويعدّ الاهتمام بمسألة الحجاب أو ظهور المآذن أو المساجد بشكلٍ عام في الغرب واحداً من هذه القضايا. ولقد درس بعض الأنثروبولوجيين مسألة الهجرة من زاوية آفاقها الدينية وأبعادها الرمزية، وتناولوا ما عُرف «باستزراع» الإسلام في أوروبا والغرب عموماً.

واهتمت الدراسات الأنثروبولوجية تقليدياً بما يُعرف بالدين الشعبي، ولعلّ ما قام به ويسترمان في المغرب حول ذلك يعدّ منجماً لدراسات عديدة ما زلنا -رغم ما تمرّ به مجتمعاتنا من عمليات تحديث وعلمنة- موضع تركيز واهتمام بموضوعات، مثل دراسة المربوطية والبركة والحسد ودراسة التعبيرات الفلكلورية للدين، باعتبارها مكونات أساسية لا يزال لها أثرها في حياة قطاعات كبيرة من السكان.

وتتوالى الدراسات والأبحاث الأنثروبولوجية المؤكدة على أن المحور المحرك سياسياً واقتصادياً وثقافياً واجتماعياً لسلوكيات

وتصرفات شعوب العالم العربي هو الدين الذي ينبغي أخذه في الاعتبار بوصفه العامل الأهم، لكن، رغم ذلك نظراً إلى التحولات الجوهرية التي مرّ بها هذا الجزء من العالم، بدأت تظهر دراسات تعنى بالتحولات العلمانية التي تمر بها هذه المجتمعات، وتتلمس مدى تأثير العولمة والتيارات الفكرية الغربية الحديثة على فهم الناس للدين.

وتُعد دراسات طلال أسد وتلاميذه رائدة في هذا المجال؛ فهو يرى أنّ العالم العربي آخذٌ في الانفتاح والتفاعل مع هذه التيارات من خلال تمريرها وفلترتها عبر مخزونه الديني الذي -في رأيه - يتميز بما أسماه الخطاب الاستطرادي أو الشرح والتعليق المؤسسي لإعادة إنتاج خطاب ديني ذي صبغة حديثة، وربما حتى علمانية. ولقد قدمت بعض تلميذات أسد دراسات ميدانية حول علاقة الفكر الديني بإنتاج جهود المجتمع المدني والأعمال الإغاثية والتنموية من هذا المنطلق. دراسات التحولات العلمانية وتقاطعها مع السياق الديني كما يعيشه الناس بوصفه مشكِّلاً لهويتهم وثقافتهم المعاشة من الميادين الواعدة جداً، وهي أكثر وضوحاً وإلحاحاً لكي تدرس ما نشهده من جدل ومواجهات بين الخطابات التي برزت على الساحة بشكل ما كان معهوداً في سياق الربيع العربي الذي نشاهده اليوم. ومن ثم نتوقّع مستقبلاً فريداً من الدراسات والتأملات حول صيغة وشكل الهوية الدينية في ظلّ أوضاع العولمة والتحولات السياسية التي تشهدها المنطقة، وهذا يعني أنّ الدراسة الأنثروبولوجية للدين وبالذات الإسلام لا تزال تعدُ بالكثير والكثير.

في الختام، ممّا يؤسف له أنّ الدراسات الأنثروبولوجية وبالذات للواقع الإسلامي والعربي لا تزال حكراً على الغربيين أو المراكز البحثية في الغرب، ومن ثم هذا -ربما- يذكّرنا بالدور الوظيفي للأنثروبولوجيا في عصر الاستعمار؛ فبالرغم من إصرار وتأكيد الدارسين الأنثروبولوجيين على أن دراساتهم، إنما تعمل من أجل غايات علمية، وهي تسعى بموضوعية واحترافية إلى مقاربة دراسة الواقع بأكبر قدر من الحياد والدقة العلمية، إلّا أن هذه الاهتمامات بالواقع المُعاش لا تزال من اهتمامات المراصد والمراكز البحثية للأكاديمية الغربية، وتفعّل أو يستفاد منها من طرف قواها السياسية. صحيح أن هناك أعداداً تتزايد من الباحثين من ذوي الأصول العربية والإسلامية تشارك في إعداد هذه الدراسات، لكنهم إنما يقومون بذلك داخل إطار تلك المؤسسات والمراكز العلمية الغربية، وربما حتى الكثير من دراساتهم وأبحاثهم تبقى غير معروفة ولا تلقى الاهتمام والعناية في أوطانهم الأصلية، وهي على أية حال كُتبت لمرجعيات علمية خارج إطار أوطانهم.

وإنها لمفارقة مربكة وعميقة أن الدراسات الميدانية التي تهتم بالواقع والظواهر الثقافية والاجتماعية المؤثرة في السياسة والاقتصاد والواقع الاجتماعي لا تزال بعيدة عن اهتمامات جامعاتنا، وهي إنْ لقيت اهتماماً فربما من زوايا أمنية فقط، ومن طريق تكليف تلك المراكز الأكاديمية الغربية.

لعلّه من المفيد هنا في ختام هذه المداخلة المقتضبة العاجلة رفع الصوت والمطالبة بضرورة إيلاء اهتمامات أكبر من أجل إعادة

النظر وزيادة جدّية الاهتمام في القيام بدراسات ميدانية تأخذ ما يجري فعلاً في مدننا وأحيائنا، بل وحتى في أسرنا بجدية أكبر.

وباعتبار أنها رأس مال ثقافي؛ فمن الضروري الاستثمار الجدي فيه من أجل بناء اجتماعي ثقافي أكثر رسوخاً وواقعية في عملية بناء المستقبل على أيدي أبنائه من الباحثين والدارسين، وأن تشكّل تلك الدراسات فضاء مهماً وجاداً للنقاش والحوار العام، الذي من شأنه أن يبني مستقبله، وبالذات في مكوناته الأساسية، انطلاقاً من معرفة ميدانية مؤكدة، لا على طروحات وأفكار منقطعة عن الواقع، وربما لا تمثل سوى أماني القائلين بها.

فمحورية الدراسة الأنثروبولوجية للدين، وبالذات في مجتمعاتنا التي يؤدي فيها التصور الديني الجامع المؤسس لمعظم رؤانا وأساليب تفكيرنا، ما يعزِّز من ضرورة الاهتمام بالمقاربة الأنثروبولوجية للدين، وعندها يصبح ما تراكم من مفاهيم ونظريات وبحوث عالمية مادة مهمة للتأمل والنقد، وربما في بعض جوانبها ينبغي اكتسابها من طريق الدربة والتعلُّم.

قراءة في واقع الفلسفة العربية[1]

د. السيد ولد أباه[*]

هناك شعور ولكنه زائف، مفاده بأنّ الفلسفة في العالم العربي ليست بخير، ما نشهده اليوم هو نوع من الطفرة في الفلسفة العربية، قبل أيام كنت في السعودية، وهي بلد لا تدرَّس فيه الفلسفة، ووجدت شغفاً كبيراً وإقبالاً على الفلسفة، إذ ألقيت العديد من المحاضرات حول مواضيع فلسفية متعددة، مرة حول فلسفة الدين، ومرة حول فلسفة التنوير، ومرة حول فلسفة التأويل. . . وهناك مؤشر آخر، وهو جائزة الشيخ زايد للكتاب، وهي من أهم الجوائز العربية، وقد منحت مؤخراً جائزة الترجمة لثلاثة كتب؛ كتاب **الذات** لبول ريكور؛ كتاب **الأفكار** لهوسرل؛ كتاب **الكينونة والزمان** لهيدغر، وهذه كتب في غاية الأهمية في الحقل الفلسفي.

---

(1) هذا نص المداخلة التي ألقاها الدكتور **السيد ولد أباه** في المؤتمر الافتتاحي لمؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 25 و26 أيار/ مايو 2013، مدينة المحمدية، المغرب.

(*) كاتب ومفكر موريتاني.

نشير إلى كون الفلسفة العربية نشأت من خلال ثلاثة حقول، وهي حقل الإسلاميات وحقل الإيديولوجيا، وهناك حقل اللغة، وهذه الحقول الثلاثة هي منابع الفلسفة العربية.

وأشير هنا إلى نمط الفكر الإصلاحي العربي؛ فالأفغاني ألّف كتاباً بعنوان **الرد على الدهريين**، ومحمد عبده ألف كتاب **رسالة التوحيد**، وطور مصطفى عبد الرازق هذه الأطروحة بكون الفلسفة العربية الإسلامية تشكّلت خارج الفكر اليوناني؛ فهي موجودة في علم الكلام وفي أصول الفقه... وهذا توجُّه موجود منذ البداية، بداية الفلسفة العربية ولكنه تحوَّل فيما بعد إلى إشكالية، وهي التي تحولت عند الفلاسفة العرب إلى **إشكالية التراث** مع الجابري وحسن حنفي وطيب تيزيني.... وإشكالية التراث، تبدو غريبة بالنسبة إلى مَن له تكوين فلسفي تقليدي؛ فهذه العبارة صحبت مشاكل في ترجمتها... ولكن بالنسبة إلى الفلاسفة العرب، هناك غاية عملية، وقد سبق أن سألت المرحوم الجابري، لماذا هذا الاهتمام بمسألة التراث، وأنت رجل فلسفة؟ فكان جوابه نحن أصحاب رسالة تنويرية ندافع عن حقوق الناس؛ فكلما حاولنا التأكيد على هذا الأمر، وجدنا الناس متوجّهين إلى الإسلاميات وإلى الإسلاميين، وأدركت بأن المعركة تتعلق بمن يمتلك شرعية الدين. ومسألة الاهتمام بالتراث، نتج منها توسيع النظرة الفلسفية إلى خارج النمط الفلسفي التقدليدي مثلاً نحو اللغة وعلم الكلام والتصوف والبيان... وهذا نتج منه توسيع مجال الفلسفة والنتيجة السلبية لهذا المبحث هو تراجع الفلسفة بمفهومها التقليدي؛ أي تاريخ

الفلسفة في الجامعة العربية لصالح الفكر العربي ولصالح جوانب معينة من الفلسفة الإسلامية.

المحور الثاني، وهو محور الإيديولوجيا، وله علاقة بإشكالية الهوية وموضوع التحديث. ومن المعلوم أن هذه القضايا قد صاحبت فكر النهضة، إلا أنه مع السبعينيات بدأت هذه المسائل تسير في اتجاه الإيديولوجيا العربية من خلال تحديد العلاقة بين الإيديولوجيا والتحديث والهوية، وهذا المبحث كان إسهام الفلاسفة فيه نوعاً ما ضعيفاً، وقد أسهم فيه بالخصوص أساتذة من حقل التاريخ، نذكر منهم عبد الله العروي، وهو أكثر الناس عطاء في هذا المجال وهشام جعيط.... المهم هناك دعوى لإعادة بناء الكثير من المفاهيم وفقاً للإيديولوجيا العربية... وقد كان لهذا الطرح تأثيره الواسع جداً في الفكر الفلسفي، وربما النتيجة السلبية لهذا الاتجاه هو التقليل من الكثافة الفلسفية للتنوير في بُعده الديني أو التنوير في أبعاده السياسية...

المحور الثالث هو اللغة، صحيح أن الكثير من الإشكالات الفلسفية قد تبلورت في الخطاب الأدبي والنقدي مع طه حسين والعقاد... ولكن هناك أيضاً في تاريخ الفلسفة المعاصرة خاصة بعد فترة الأربعينيات ما يسمى بالمنعرج اللغوي، سواء التحليل المنطقي للغة عند الفلاسفة الوضعيين أو تحليل الملفوظ الذي هو متأثر بالدرس اللساني. بالنسبة إلى التحليل المنطقي، فقد دخل الساحة العربية مبكراً عند زكي نجيب محمود، ولكنه لم يجد صداً واسعاً رغم أهمية كتابات زكي نجيب محمود، ولكن المنعرج اللساني قد شحن الفلسفة العربية ووجد لها آفاقاً جديدة،

وللمدرسة التونسية دور مهم في هذا الجانب مع عبد المجيد الشرفي وزملائه... ومن خلال الفكر اللساني وإشكالية المعنى والدلالة... تمّ إعادة بناء الفكر الفلسفي في اتجاهات ما يسمى بالفلسفة التأويلية المعاصرة التي فتحت الفكر الفلسفي لغير الفلاسفة، ومن أهم ممثلي هذا الاتجاه الراحل نصر حامد أبو زيد.

من خلال هذا العرض السريع للفلسفة العربية المعاصرة، نخلص إلى كون الفلسفة العربية المعاصرة تعرف طفرة تتجلى في تجدُّد الفلسفة من خلال منابع متعددة، هذا فضلاً على ربط الفلسفة بقطاع واسع من قطاعات الثقافة العربية، ولكن هذه النتيجة لا ينبغي أن تخفي بكون الفلسفة العربية بقيت حبيسة ما هو متعلق بإشكالات التراث العربي؛ فالفلاسفة العرب لم يسهموا إلا قليلاً في الخطاب الفلسفي الكوني، على العكس من التجربة الفلسفية في القرون الوسطى، عندما كانت كتابات ابن سينا والفارابي وغيرهم. صحيح تنطلق من المرجعية الإسلامية، ولكن تكتب بنَفَس كوني. وليس من الضروري أن يتحرر الفيلسوف من محليته عندما يكتب فيما هو كوني، نورد هنا قول لفوكو، إذ قال في إحدى مقابلاته الأخيرة بأن كل ما كتبه في كتبه يتمحور حول سؤال لم يَرِدْ في أيّ من كتبه، وهو ما هي أوروبا؟ بينما نحن كل شغلنا مَن نحن ما هي هويتنا... لكن لم نبدع في اللغة الفلسفية الكونية، وهذا عجز حقيقي، مجلة **نوفيل أوبسيرفاتور** قبل عشر سنوات عملت محوراً حول أهم فلاسفة العصر وقعت على 25 فيلسوف من فلاسفة العصر، فكان بينهم فيلسوف إفريقي وفيلسوف

هندي، ولم يكن بينهم فيلسوف عربي؛ فهناك ضعف حول بناء الحركة الفلسفية على المستوى العالمي، وهذا ناتج من خطاب الخصوصية المهيمن على الخطاب الفلسفي العربي، إذن الفلسفة بخير، ولكن كما فعل الفارابي أخرج الفلسفة من الملة إلى الإنسانية، ونحن في حاجة إلى إخراج الفلسفة من المحلية إلى الخطاب الكوني الواسع، وعندنا الكثير من الكفاءات القادرة على هذا الأمر.

قراءة في مشروع محمد أركون
(مداخلة المحمدية)

د. هاشم صالح(*)

خاص بالمؤتمر الافتتاحي لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود»
25-26 أيار/ مايو 2013
محمد أركون: مخاضات الفكر

أعترف بأني عندما قرأت البيانات التدشينية لـ«مؤسسة مؤمنون بلا حدود» شممتُ رائحة محمد أركون؛ فالعبارات المستخدمة والأفكار الواردة تذكّرك به وبأفكاره التي ناضل من أجلها طيلة حياته. فعندما يقول البيان مثلاً، بأن المؤسسة «تهدف إلى تحرير الفكر العربي من العقلية التراثية القديمة، وفتحه على آفاق الحداثة العلمية والدينية والفلسفية» فإنك تتذكره حتماً، وعندما تقول بأن المؤسسة تهدف إلى «تفكيك وتحليل ونقد الموروث الديني ومناهجه على ضوء مناهج العلوم الإنسانية الحديثة»، فإنه يخطر على البال فوراً، وعندما تدعو المؤسسة إلى الانفتاح الفكري ومحاربة التعصب الديني والمذهبي والعرقي، فإنك تجد نفسك في رحابه.

(*) كاتب ومفكر سوري.

وقد كان محمد أركون في درسه الأسبوعي الرائع في السوربون كثيراً ما يتوقف، لكي يصرخ في وجهنا قائلاً: اخرجوا من انغلاقاتكم الداخلية واستنشقوا الهواء الطلق في الخارج، وكان يقول لنا ما معناه: اخرجوا من سجونكم العقائدية وأقفاصكم اللاهوتية، ولو للحظة، لكي تفهموا منشأ العقائد والأديان ونسبية كلّ ما تعتبرونه مطلقاً معصوماً، لأنكم ولدتم داخله وترعرعتم بين أحضانه، وعليه لا يخطر على بالكم أن تشكوا فيه أو في صحته ولو للحظة، وهذا لا يعني إطلاقاً التخلي عن دينكم وتراثكم؛ فالإسلام سيبقى دائماً خالداً، ولكنه سيصبح مفهوماً بشكلٍ أرقى وأنقى وأنضج وأعمق. وسوف تتجلى رسالته الأخلاقية والروحية العليا على حقيقتها، بينما تزول القشور السطحية التي تغطي الجوهر، لذا لا أدعوكم إطلاقاً إلى ترك الإسلام واعتناق الأديان الأخرى، فهذا عبث أو محال. وإنما أدعوكم إلى مراجعة عقائدكم المذهبية والطائفية الضيقة التي تشرَّبتموها مع حليب الطفولة، والتي تفصل بينكم وتمزِّقكم الآن تمزيقاً، وليس عيباً أنكم تشرَّبتموها ولا أحد يلومكم على ذلك. إذ كيف يمكن أن تلاموا على شيء لا حيلة لكم به؟ من يستطيع أن يعيب عليكم ذلك عندما كنتم صغاراً بعمر الورد؟ ولكن العيب كل العيب على المثقف المسلم أو العربي ألّا يحاول فهم دينه على ضوء العلم والعقل والفلسفة والتاريخ. العيب هو أن يظل منغلقاً داخل الجدران والأسوار رافضاً الانفتاح على تاريخ الأديان المقارنة، والعيب هو أن يظل المثقف المسلم، بعد أن كبر ونضج، متمسكاً بالعقلية التراثية القديمة تماماً كرجل الشارع

الطيب البسيط الذي لم يُتَح له أن يتعلم ويتثقف وأن يدرس في الجامعات الأجنبية.

هذا ما كنت أفهمه من كلامه أو تقريعه لنا. وأعترف بأنني كنت سعيداً بذلك، لأنه كان يُجبرني على خوض معركة الصراحة مع نفسي، ومع طفولتي وكل ما تلقيته من البيت والمدرسة منذ نعومة أظفاري. وقد كان كلّ الطلبة العرب الميالين إلى التجديد والمراجعات النقدية متحمسين له ولمنهجيته النقدية الراديكالية. كانوا متحمسين للفكر الجديد، وللخروج من الجو الخانق والمناخات المنغلقة والتراث المحنط والتكرار والاجترار. ولكن بعض القلة من المتدينين التراثيين كانوا يشعرون بالامتعاض من هذه القراءة النقدية الابتكارية الجريئة لمحمد أركون، وعندما يذهب بعيداً في التحليل والنقد وتفكيك اليقينيات التراثية الراسخة ما كانوا يستطيعون تحمل ذلك، فيخرجون من القاعة. هل كانوا خائفين على إيمانهم من أن يتزعزع؟ هل وجدوه يتجاوز كل الحدود في الخروج على المعتقد الموروث؟ على المألوف؟ ربما.

من أركون إلى رينان أو العكس:

وهذا يذكّرك بما حصل لأرنست رينان في باريس يوماً ما[1]،

---

(1) في درسه الافتتاحي الشهير بالكوليج دو فرانس تحدث رينان عن يسوع «كإنسان عظيم لا يضاهى» لا «كابن الله أو كالله ذاته». فطالبت السلطات الدينية الكاثوليكية بإيقاف درسه فوراً، ثم طالبت بفصله من التدريس الجامعي. واستجابت الدولة لطلبها خوفاً من إغضاب رجال الدين والحزب الكاثوليكي البابوي الجبار. ثم صدر كتابه **حياة يسوع** بعد سنة واحدة من ذلك التاريخ، أي عام 1863، وهو يشكل الجزء الأول من سبعة أجزاء من =

عندما قال في محاضرته الشهيرة بالكوليج دو فرانس بأن يسوع إنسان، فجُن جنون الكاثوليك وخرجوا في تظاهرة عارمة مندّدة به في شارع السان ميشيل القريب من السوربون والكوليج دو فرانس بالذات. ورغم أنه أردف: ولكنه إنسانٌ لا يضاهى، ولكن ذلك لم يغيِّر في الأمر شيئاً بالنسبة إلى المؤمن المسيحي التقليدي؛ فيسوع بالنسبة له إله وليس بشراً أو قل ليس بشراً فقط، وإنما هو ذو طبيعة إلهية، تماماً كالقرآن الكريم، وذلك لأن ما يقابل المسيح في الإسلام ليس النبي محمد ﷺ، على عكس ما نتوهم لأن محمداً بشر، وإنما القرآن حيث تجسد الله ذاته في كلام أزلي غير مخلوق. ففي الحالة الأولى، تجسد الله في شخص بشري طبقاً للاعتقاد المسيحي، وفي الحالة الثانية تجسَّد في نصٍّ لغوي طبقاً للاعتقاد الإسلامي[1].

= مؤلفه الضخم عن **تاريخ أصول المسيحية**. وبالطبع، فقد أثار فضيحة في الأوساط المسيحية التقليدية وهاجموه هجوماً عنيفاً. لماذا؟ لأنه قدم صورة تاريخية عن الموضوع لا صورة تبجيلية ولا قداسية عبادية. وهذا ما لا يستطيع المؤمنون التقليديون أن يتحملوه. إنهم يعتبرونه عدواناً على عقائدهم المقدسة. وهذا ما سيحصل في العالم العربي أو الإسلامي، عندما سيتجرأ أحدهم على تقديم صورة تاريخية عن بدايات الإسلام الأولى وشخص النبي الأكرم محمد بن عبد الله ﷺ. أقول ذلك على الرغم من أن عظمة محمد لن تظهر على حقيقتها إلا بعد القيام بهذا العمل الخطير. أياً يكن من أمر، فإن العلم التاريخي الرصين يجرح مشاعر المؤمنين في كل الأديان. هذه حقيقة مفروغ منها. من هنا أهمية تأسيس علم الأديان المقارنة وفتح كليات له في كل الجامعات العربية.

(1) ليُفهم كلامنا جيداً هنا: لا ريب في أن القرآن الكريم هو كلام الله. إنه استلهام رباني بدون أدنى شك. ولكنه ذو علاقة بالتاريخ والبيئة التي ظهر =

أما بالنسبة إلى رينان الذي كان قد خرج من الاعتقاد التقليدي وانخرط في خط المنهج التاريخي، فإنّ يسوع المسيح مجرّد كائن بشري. صحيح، أنه عظيم جداً، بل أعظم شخص على وجه الأرض من وجهة نظره كمسيحي، ولكنه بشر. ويمكن أن نكشف عن بشريته من خلال البحث التاريخي. ومعلوم أن رينان أمضى عمره في الكشف عن تاريخية المسيحية الأولية وشخصية مؤسسها، فصدم بذلك عصره ومعاصريه كبقية فلاسفة التنوير الكبار. وهذا يعني أن تفكيك العقائد التقليدية أو ما أدعوه «بالانغلاقات التراثية» لا يمكن أن يمرّ دون عقاب. إنه أمر بالغ الخطورة، وقد كان أركون واعياً بذلك، ولهذا السبب كان يستخدم معنا منهجاً بيداغوجياً تربوياً متدرجاً، وكان بارعاً في ذلك لا يشق له غبار، فلم يكن يريد أن يصفعنا بالحقيقة دفعة واحدة خوفاً على توازننا النفسي، ولكنه كان أحياناً يعترف قائلاً إنه مسّ اليقينيات المقدسة المعصومة للتراث، وأنه لا يستطيع أن يفعل أكثر ممّا فعل؟ إنه لا يستطيع أن يتجاوز الحدود أكثر مما تجاوز. وهل كان خائفاً من رد فعل التقليديين كما كان رينان خائفاً من رد فعل الأصوليين المسيحيين؟ لا شك في ذلك.

= فيها لأول مرة: أي الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. وبالتالي فله بُعد تاريخي بالإضافة إلى بُعده السماوي. وهذا يتطابق مع قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ (ابراهيم، 4)، وإلا لما فهموه. وبالتالي، فلغة القرآن الكريم لها علاقة بأجواء تلك الفترة وبالوقائع والأماكن والأشخاص والصراعات التي جرت بين النبي وأعدائه. من هنا تاريخيتها أو بُعدها التاريخي.

وقد قال لي في إحدى المرات: انتبه أثناء الترجمة لا تخاطر بعبارات تُغضب الأزهر أو الزيتونة أو القرويين أو النجف... إلخ، بل كان متردداً في ترجمة مؤلفاته إلى اللغة العربية. ولم يكن متحمساً في البداية على عكس ما يظنّ الناس، وكان يعتقد أن ذلك سابق لأوانه، وأن الظروف لم تنضج بعد. وكان يخشى أن يجرح مشاعر المسلمين التقليديين بمنهجيته التاريخية المطبقة على التراث، وكان يحسب لذلك ألف حساب، إلا أن كونه يكتب بالفرنسية فإن المسافة اللغوية كانت تتيح له هامشاً كبيراً من الحرية، وهذه ليست حالتنا نحن المثقفين العرب الذين نكتب باللغة العربية: أي باللغة المقدسة للقرآن والتراث الإسلامي الكبير؛ ففي كل لحظة يمكن أن نرتطم بمطبّ أو لغم، ويمكن أن ننتهك المقدسات، حتى دون أن نقصد ذلك، ولهذا السبب عندما كان يكتب مباشرة بالعربية، فإنّ نصّه كان يبدو تقليدياً لمن لا يعرف أن يقرأ خلف السطور. والسبب في ذلك ليس لأن عربيته كانت تراثية من كثرة معاشرته لنصوص التراث الكبرى، وإنما لأنه كان يراعي مشاعر الجمهور العربي المسلم ويحترم إيمانه وتدينه.

كان يعرف أنّ تاريخية التراث المقدّس سوف تظهر في اللغة العربية وبقية اللغات الإسلامية على حقيقتها يوماً ما، بما فيها تاريخية القرآن الكريم وشخصية النبي العظيم وبقية الصحابة والأئمة، ولكن ذلك لا ينبغي أن يحصل دفعة واحدة أو بشكل استفزازي متهور كما يفعل بعض المراهقين فكرياً. لماذا؟ لأن ذلك يؤدي إلى زعزعة يقينيات المسلمين ومشاعرهم بشكل فجّ وجارح، بل يصدمهم في الصميم، وهذا لا يجوز، لأنه يشكّل

عدواناً مباشراً على مشاعرهم وعقائدهم ومقدساتهم. وعندئذٍ، قد يحصل ردّ فعل هائج وغير مضمون العواقب من طرف الجمهور المتدين، فما حصل في أوروبا على مدار ثلاثة قرون لا يمكن أن يحصل عندنا على مدار ثلاث سنوات.

نقد عقل إسلامي أم تفكيك سياجات دوغمائية؟

إن آخر كتاب صدر لمحمد أركون في حياته كان بعنوان: **ألفباء الإسلام: لأجل الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة**[1]. ولكننا أصدرنا ترجمته عن دار الطليعة بعنوان مختلف نسبياً، وهو: **تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة**[2]. المهم أن مشروع محمد أركون الذي اشتهر باسم: **نقد العقل الإسلامي**، كان ينبغي أن يشتهر أيضاً باسم: **نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة**، والمعنيان متكاملان أو مترابطان بشكل وثيق، ولا يمكن للمسلم أن يتحرَّر من الماضي، إن لم يخرج من القفص الضيق أو السجن العقائدي الذي ولد فيه وتربى عليه. الشيء نفسه يمكن أن يقال عن الأصولي اليهودي أو الأصولي المسيحي ضمن منظور أركون، فإن جميع الأصوليات تتساوى من حيث الانغلاق داخل يقينيات تراثية مغلقة على ذاتها، يقينيات لا يُسمح للعقل أن يمسّها أو حتى

(1) Mohammed Arkoun, *ABC de l'islam: Pour sortir des clôtures dogmatiques*, Grancher, Paris, 2007.

(2) دار الطليعة، بيروت، 2011.

يناقشها مجرد مناقشة، فإما أن تقبلها كما هي، وإما أن ترفضها، وإذا ما رفضتها حقّت عليك اللعنة في الدنيا والآخرة، بل إن رفضها يعني الارتداد عن الإسلام وعقوبته القتل. إنها يقينيات مطلقة معصومة تتجاوز العقل أو ترفض أن تخضع للمناقشة العقلانية.

كان أركون، من الناحية المنهجية، وعلى مدار حياته كلها، يقارن بين التراثات التوحيدية الثلاثة لكي يكشف عن القاسم المشترك فيما وراء الاختلافات العقائدية أو الطقوسية الشعائرية. لقد أسس علم الأديان المقارن في الإسلام، ودعا المسلمين للانفتاح على الأديان الأخرى، لكي يفهموا دينهم بشكل أفضل. فلا يمكن فهم الإسلام جيداً بدون فهم المسيحية واليهودية اللتين سبقتاه إلى الوجود. ولكن هذا لا يعني أنه نسخة عنهما كما يزعم بعض الاستشراق المُغرِض الهادف إلى نفي أصالة الإسلام وابتكاريته وعظمته، وإنما يعني أن أديان التوحيد تنتمي إلى أرومة واحدة. ولكي نفهمها جيداً، ينبغي أن نقارن بينها، فبضدها تتبين الأشياء، ومن لا يقارن لا يعرف، كما يقول المثل الصيني.

يرى أركون في الكتاب المذكور أن الموجة الأصولية التي اكتسحت الساحة منذ السبعينيات والثمانينيات من القرن المنصرم، أبعدت الإسلام عن وظائفه الأخلاقية والروحانية وحصرته بوظائفه السياسية الإيديولوجية التعبوية. لم يعُد الإسلام ديناً بالمعنى العالي للكلمة، بقدر ما أصبح مجرد أداة فعالة للوصول إلى السلطة، والحل في رأيه لا يكون في العودة إلى الإسلام الأولي المتجسِّد في أذهان المسلمين على هيئة صور خيالية لا واقعية،

وإنما في الخروج من السياجات المغلقة التي تترسخ أكثر فأكثر بسبب انحسار العقل الديني وعقل الأنوار في آنٍ معاً، فلا يوجد في العالم العربي عقل ديني بالمعنى الحقيقي للكلمة، ولا يوجد عقل أنوار فلسفي. وإنما الموجود هو مجرد مواعظ وخطب جمعة وفتاوى تلفزيونية وقرون وسطى ودغدغة لمشاعر العامة وانغلاقات أصولية تكتسح الساحة من أقصاها إلى أقصاها. أما في العصر الكلاسيكي؛ أي في العصر الذهبي المجيد من عمر الحضارة العربية الإسلامية، فكان ثمة عقل ديني وعقل فلسفي يوناني.

وكان ابن سينا يجمع بين كلا العقلين في مؤلفاته الضخمة العبقرية. وقل الأمر ذاته عن التوحيدي ومسكويه، وقبلهما الجاحظ والكندي والمعتزلة والفلاسفة. كل هذا انتهى بعد إغلاق باب الاجتهاد والدخول في عصر الانحطاط الطويل. ثم حاولت النهضة في القرن التاسع عشر بعث هذا العصر الذهبي من جديد وحققت بعض النجاحات والإبداعات المدهشة، بدءاً من رفاعة رافع الطهطاوي وانتهاء بطه حسين وسواه. ولكنها فشلت في نهاية المطاف بدليل اكتساح الموجة الأصولية المتزمِّتة لكل البلدان العربية والإسلامية بدءاً من السبعينيات. والسبب هو أن مفكري عصر النهضة لم يستطيعوا تفكيك الانغلاقات التراثية أو السجون العقائدية اللاهوتية المغلقة. وأعتقد شخصياً أنه هو وحده الذي نجح في هذه العملية بكلّ براعة واقتدار، وكانت محاولته مُقنِعة تماماً لا تعسفية اعتباطية، لتوضيح كل ذلك بشكل محسوس وملموس سوف أطرح الأسئلة الآتية:

ما معنى السياج الدوغمائي[1] المغلق؟
ما معنى الانغلاقات التراثية؟

يرى أركون بأن الانغلاقات اللاهوتية في الإسلام حصلت حوالي عام 1100م، واستمرت مهيمنة على عقول المسلمين حتى يومنا هذا؛ فبعد تشكل المدونات النصية الرسمية المغلقة للاعتقاد الإسلامي[2] لم يعد بإمكان العقل أن يتحرك إلا داخل جدران هذه الانغلاقات العقائدية أو الأسوار المسيجة بالأسلاك الشائكة، وبالتالي أصبح ممنوعاً عليه منعاً باتاً أن يخرج من إطارها.

صحيح أن العقل الفلسفي استمر في العمل بعد هذا التاريخ وبخاصة في الأندلس بدليل أن ابن رشد مات عام 1198م، ولكنه

---

(1) هذه هي الترجمة العربية التي اخترتها للمصطلح الفرنسي الأركوني: (Clôture dogmatique) ولكن أحياناً أستخدم مصطلح القفص العقائدي، أو السجن اللاهوتي الذي ينغلق داخله الإنسان المتدين. والمعنى واحد في نهاية المطاف.

(2) المقصود بها أساساً المصحف والحديث النبوي بالإضافة إلى كتب العقائد الخاصة بكلّ فرقة أو مذهب. وحده المصحف مُجمَعٌ عليه من قبل كل الفرق الإسلامية بعد القرن الرابع الهجري. ولكن هناك اختلاف على ما تبقى. فكتب الحديث النبوي لم يحصل إجماع حولها وإنما أصبح لكل فرقة كتبها. فالسنَّة مثلاً لا يعترفون إلا بالصحيحين؛ أي **صحيح البخاري وصحيح مسلم** إضافة إلى بعض المجموعات الأخرى. هذا في حين أن الشيعة لا يعترفون إلا بكتبهم أي كتاب **الكافي في علم الدين** للكليني الذي أكمله كل من ابن بابويه والطوسي. وأما الخوارج، فيستخدمون كتاب **الجامع الصحيح** للربيع ابن حبيب. أما كتب العقائد، فهي مختلفة كلياً لأنّ كل فرقة تبجِّل ذاتها وتسفِّه الفرق الأخرى، بل وتكفِّرها. انظر كتب العقائد السنية أو الشيعية أو الإباضية. كل فرقة تعتبر نفسها بمثابة الإسلام الصحيح والآخرين انحرفوا عنه قليلاً أو كثيراً..

كان آخر الفلاسفة في رأي أركون؛ فبموته ماتت الفلسفة أيضاً. وهكذا سيطر العقل الانغلاقي الدوغمائي؛ أي عقل الفقهاء والمشائخ، على الجميع دون استثناء. قد يعترض بعضهم قائلاً بأن الفلسفة لم تمُت كلياً في العالم الإسلامي، وإنما استمرت في العالم الشيعي الإيراني طيلة قرون وقرون تحت اسم: الفلسفة الاستشراقية. هذه هي أطروحة المستشرق المعروف هنري كوربان وتلميذه سيد حسين نصر وبقية الأتباع، فهم يرون أن الفلسفة في أرض الإسلام لم تمُت بموت ابن رشد على عكس ما يظن الجميع، ولكنهم لا يدركون أن الفلسفة الاستشراقية ليست فلسفة بالمعنى العقلاني المنطقي للكلمة، وإنما هي مجرد خليط من التجارب الصوفية عن الإلهي، والتأملات الميتافيزيقية عن كينونة الوجود، والحكمة اللاهوتية الصوفية لا الحكمة الفلسفية بالمعنى اليوناني للكلمة. ويمكن القول إن كل اليقينيات المطلقة التي تهيمن على الوعي الإسلامي هي عبارة عن انغلاقات تراثية، وكل تصوراتنا عن الإسلام وبقية الأديان تدخل في دائرة الانغلاقات التراثية، وهي تصورات خيالية لا تاريخية، إنها تبجيلية لا علمية. ولكننا نعتقد أنها حقيقية مئة بالمئة، لأننا تربينا عليها منذ نعومة أظفارنا وتشرَّبناها مع حليب الطفولة، وبالتالي فلا يمكن أن نشكّ فيها بعدئذٍ أو أن نضعها على محكّ التساؤل والنقد. لقد تلقيناها على هيئة «صدمة الحقائق المطلقة» التي تغرس في وعيك منذ الطفولة الأولى وبعدئذٍ يستحيل التخلص منها، ولكن عندما يتبنى المسلمون يوماً ما المنهج التاريخي النقدي ويطبِّقوه على تراثهم كما فعل الأوروبيون بالنسبة إلى المسيحية، فإنهم سيعرفون الفرق

بين الحقائق السوسيولوجية الضخمة، والحقائق الحقيقية. والمقصود بالحقائق السوسيولوجية مجمل الأفكار والتصورات التي يتبناها الوعي الجماعي، فتفرض نفسها حقائق دامغة في حين أنها خاطئة. ألم تؤمن البشرية طيلة قرون وقرون بأنّ الشمس تدور حول الأرض حتى جاء كوبرنيكوس وأثبت العكس؟ ألم يؤمن المسيحيون بأن كل المعجزات الواردة في الإنجيل حقيقية حتى ظهر الوعي الإيماني الحديث وأثبت أنها رمزية فقط؟

فالمعجزة نقض لقوانين الطبيعة، وقد ظلت سارية المفعول حتى جاء علم الفيزياء الحديث وأثبت استحالتها. إن وعي البشر في العصور القديمة كان يتقبلها دون أية مشكلة، بل ويطالب بالمزيد منها، وكلما كانت المعجزة خارقة للطبيعة أعجب بها أكثر وآمن بها. أما الوعي الحديث الذي تشكل بعد ازدهار علم الفيزياء والفلك والرياضيات، فما عاد قادراً على الإيمان بها. وقد أثبت الفيلسوف العقلاني سبينوزا عدم إمكانية انتهاك قوانين الطبيعة. والواقع أن المعجزة الوحيدة هي خلق الله للكون على أحسن وجه وتزويده بقوانين دقيقة رائعة، فكيف يمكن أن يسمح الله بانتهاك القوانين التي صنع الكون على أساسها؟ ولهذا السبب دعا كانط إلى «التدين ضمن حدود العقل فقط».

الشيء نفسه يُقال عن كل الخرافات السائدة في الأوساط الشعبية إسلامية كانت أم مسيحية، يضاف إلى ذلك أن التصورات التي يشكِّلها المسلمون عن أنفسهم وتراثهم هي تبجيلية أكثر مما هي علمية أو تاريخية واقعية، وعندما تنتشر العقلية العلمية في أوساط المسلمين من طرق التثقيف والتعليم والتنوير الفكري،

فإنهم سيتخلّون عنها ويتبنون التفسير العقلاني لدينهم وتراثهم. لن يتخلى المسلمون عن دينهم أبداً، ومحمد أركون نهى عن ذلك نهياً قاطعاً، إنما سيتخلون في السنين المقبلة عن التأويل القروسطي التبجيلي اللاعقلاني لدينهم ويتبنون التأويل الفلسفي الحديث المتصالح مع الحداثة والعصر. هذا كل ما في الأمر لا أكثر ولا أقل. ولكنهم لن يستطيعوا تبني هذا التفسير الحديث قبل تفكيك التفسير القديم الراسخ الجذور في العقلية الجماعية منذ مئات السنين. وهذا يعني أن طريق التطور العربي الإسلامي سوف يمر بمرحلتين إجباريتين: الأولى سلبية والثانية إيجابية، والأولى تفكيكية والثانية تركيبية. أياً يكن الأمر، فإن الانغلاقات التراثية ستظلّ سائدة ومهيمنة على الوعي الجماعي ما دام التنوير الفلسفي لم ينتصر على الظلامية الدينية كما حصل في أوروبا.

الفكر العربي والقطيعة الإبستيمولوجية:

ويرى أركون أن الفكر العربي الإسلامي شهد تراجعاً ملحوظاً بين القرنين الثالث عشر والتاسع عشر؛ أي طيلة ستة قرون متواصلة، وهي ما ندعوه بعصر الجمود والتكرار والاجترار أو عصر الانحطاط، لقد شهد تراجعاً بالقياس إلى العصر الذهبي من جهة وإلى النهضة الأوروبية الصاروخية المتصاعدة من جهة أخرى. ونحن ورثة هذا التراجع والانحطاط، وبالتالي فالإسلام الحالي الذي يهيمن علينا هو إسلام الطوائف والمذاهب المتحنطة المتكلِّسة المتحجرة لا إسلام العصر الذهبي، وشتان ما بين الإسلامين، أو قُلْ بين المفهومين المتناقضين للإسلام؛ فالمفهوم

الحالي الانحطاطي للإسلام يعاني من قطيعتين لا قطيعة واحدة: الأولى مع العصر الذهبي الذي استمرّ حتى موت ابن رشد؛ أي طيلة القرون الستة الأولى من عمر الإسلام الناشىء الصاعد الفاتح الواعد المليء بالإنجازات الدينية والفلسفية والأدبية والعلمية والتقنية، لقد كانت حضارة عظمى وارفة الظلال، وكانت منارة لكل الشعوب. وأما القطيعة السلبية الثانية المدمرة، فقد حصلت مع الحضارة الأوروبية التي شهدت مرحلتها الإبداعية الابتكارية الفاتحة، عندما كان المسلمون يغطون في نوم عميق؛ أي طيلة العصور السلجوقية والمملوكية والعثمانية التي استمرت من القرن الحادي عشر وحتى بدايات القرن العشرين، وهو تاريخ انهيار الإمبراطورية العثمانية. كل الفتوحات العلمية والفلسفية الأوروبية ظهرت في تلك الفترة التي نمنا فيها على التاريخ نومة أهل الكهف. فقد ظهر كوبرنيكوس في تلك الفترة، وكذلك كيبلر وديكارت وغاليليو ونيوتن وكانط وهيغل وعشرات غيرهم. كلما خرج المسيحيون الأوروبيون من الانغلاقات التراثية المسيحية، غطسنا نحن في الانغلاقات التراثية الإسلامية، إنه وضع معكوس تماماً، وهو سبب التفاوت التاريخي الهائل بيننا وبينهم، فعن هذا الوضع المعكوس نتج تقدمهم وتأخُّرنا، صعودهم وهبوطنا في سلم الحضارات. لقد ترسخت الانغلاقات الدوغمائية، وبالتالي العصبيات الطائفية أكثر فأكثر طيلة هذه العصور الانحطاطية المتطاولة.

ونحن ورثة ذلك مباشرة، ولذلك يصعب تجاوز الطائفية في المدى المنظور. من هنا رعب الوضع الحالي بالنسبة إلى المشرق

العربي، ومن هنا أيضاً انفجار الصراع المذهبي السني الشيعي بشكل غير مسبوق. ينبغي أن نحفر أركيولوجياً؛ أي عمقياً، بحثاً عن جذور كل ذلك لكي نستطيع تشخيص المشكلة الطائفية بشكل صحيح تمهيداً لحلها يوماً ما. وحده محمد أركون، بحسب رأيي، استطاع أن يحفر في أعماق العقائد الإسلامية لكي يكشف عن جذورها الدفينة وعن لحظة انبثاقها لأول مرة، وحده استطاع أن يضيء تاريخ الإسلام من أوله إلى آخره بإطلالة واحدة، وحده استطاع أن يشخِّص المرض العضال الذي أصاب الإسلام والمسلمين، فجعلهم في مؤخرة الأمم بعد أن كانوا في مقدمتها.

ابن تيمية: عبقرية الأصولية

مثلما كان بوسويه يمثِّل عبقرية الأصولية المسيحية في نسختها الكاثوليكية، فإن ابن تيمية يمثل عبقرية الأصولية الإسلامية في نسختها السنية على الأقل. إنه يجسد الانغلاق اللاهوتي في الإسلام أقوى تجسيد وأبلغه وأكثره إحكاماً. هذا ما نفهمه من قراءة ما كتبه محمد أركون عنه. وما كتبه ينضح بالإعجاب الواضح من جهة، والخوف من التعصب الانغلاقي من جهة أخرى[1].

---

(1) أحيل هنا إلى الفصل الرابع من كتابه: **النزعة الإنسانية والإسلام. معارك ومقترحات فكرية**، منشورات فران، باريس، 2005. عنوان الفصل: «مكانة المثقف ومهامه في السياقات الإسلامية». (أي في المجتمعات الإسلامية أو المجتمعات التي يهيمن عليها الإسلام كدين). انظر:
Mohammed Arkoun, *Humanisme et islam: Combats et propositions*, Vrin, Paris, 2005, Chapitre IV: Statut et tâches de l'intellectuel en contextes islamiques, pp. 131-186.

يرى أركون أن ابن تيمية يفرض نفسه على الباحث المعاصر لعدة أسباب: أولها ضخامة مؤلفاته وقوتها وشحنتها النضالية الحامية، إذا جاز التعبير؛ وثانيها المصير التاريخي الاستثنائي الذي حظي به بعد موته، فقد أصبح المرجعية الإجبارية لكلّ حراس الأرثوذكسية الدينية في الإسلام السني، منذ موته وحتى يومنا هذا، وثالثها أنه لم يكن عالماً متبحراً في العلوم الدينية والدنيوية فقط، وإنما كان مناضلاً شرساً من أجل قناعاته. والواقع أنه كان يمتلك قناعات دينية قوية جداً وتحظى بالاحترام الشديد في العصور الوسطى، بل وحتى اليوم لأن العصور الوسطى لم تنتهِ حتى الآن في العالم العربي أو الإسلامي ككل. وقد خدم قضيته الدينية هذه عن طريق ثقافته الواسعة التي تجمع في آنٍ معاً بين التبحر المعرفي الضخم، والسيطرة الكبرى على فن المحاججة والإقناع، وموهبة نادرة في المماحكات الجدلية أو الصراعات الفكرية، والاقتناع الكامل بالانتماء إلى فئة «الفرقة الناجية» والتضامن مع أهل السنة والجماعة.

كان الرجل باختصار يمتلك رغبة عارمة في المعرفة لا تنفصل عن رغبة عارمة أخرى في محاربة ما يعتقد أنه انحراف، أو زيغان، أو هرطقة، أو زندقة، أو كفر. كان يعتقد اعتقاداً جازماً بأنه يمتلك الدين الحق من بين كل البشر، وأن جميع الأديان والمذاهب الأخرى على ضلال ما عدا أهل السنة والجماعة. وهنا نصل إلى مسألة السياج الدوغمائي المغلق أو السجن اللاهوتي الذي ينغلق الإنسان داخله ولا يعود يستطيع

منه فكاكاً[1]. إنه القفص العقائدي الذي كان مسجوناً داخله كبقية أناس العصور الوسطى[2]. وقد نتجت عن شخصية ابن تيمية هذه أحداث جسام في القرن العشرين والحادي والعشرين من خلال التفسير الضيق له ولأعماله من قبل الأصوليين

---

(1) بالطبع، فإن هذا الكلام ينطبق على جميع الأصوليين في كل الأديان والمذاهب. فزعيم الأصولية الفرنسية في القرن السابع عشر بوسويه كان يعتقد اعتقاداً جازماً بأن المسيحية هي أفضل الأديان، وأنّ كل ما عداها ضلال في ضلال، بل وحتى داخل المسيحية كان يعتقد بأن المذهب الكاثوليكي هو وحده الفرقة الناجية والمذهب الوحيد الصحيح القويم المستقيم. من هنا إدانته الكاملة للمذاهب البروتستانتية ودعوته إلى استئصالها من المملكة الفرنسية. وبالفعل، فقد استأصلها الملك الجبار لويس الرابع عشر. وهنا نلمس لمس اليد تلك العلاقة الرهيبة بين الفتوى اللاهوتية التكفيرية والقتل على الهوية.

(2) غني عن القول أن السكنى داخل هذا السياج الدوغمائي أو القفص العقائدي المغلق على ذاته تُشعرك بمتعة عظيمة ما بعدها متعة. إنها تُشعرك بالطمأنينة والسكينة ورضى الله والرسول عليك. يضاف إلى ذلك أنها تضمن لك مكاناً في الجنة، وبالتالي فلا تعود تخاف الموت، لأنه يصبح مجرد انتقال من الدار الفانية إلى الدار الباقية، دار الأبدية والخلود. وبالتالي فهناك ميزات إيجابية للسياج الدوغمائي. إنه يملأ القلب أملاً وثقة وطمأنينة. ولكن بالمقابل هناك مخاطر سلبية وأولها: اقتناعك بأنك المؤمن الحقيقي الوحيد في هذا العالم وأنّ كل مَن لا ينتمي إلى دينك أو مذهبك، فمصيره جهنم وبئس المصير. وبالتالي فقد يؤدي بك ذلك إلى التعصب الأعمى وتكفير كل الآخرين. والغريب العجيب هو أن الأصولي اليهودي أو المسيحي يعيش أيضاً داخل سياج دوغمائي عقائدي مقدّس، ويعتبر الآخرين كلهم كفاراً تماماً كما يفعل ابن تيمية أو أي أصولي إسلامي آخر. وبالتالي فالأقفاص العقائدية موجودة في كل الأديان والمذاهب. وميزة أركون هي أنه يفكك كل هذه الانغلاقات التراثية أو السياجات المغلقة دفعة واحدة. من هنا الطابع التحريري الهائل لفكره.

الحاليين. لقد نتجت فواجع وكوارث ليس أقلها 11 سبتمبر وتفجيرات مدريد ولندن وسواها كثير. لقد كانت قراءة الأصوليين المعاصرين لهذه الشخصية المعقدة والكبيرة مجتزأة وتبسيطية أدّت إلى الإرهاب اللاهوتي الأعمى والكارثة، فابن تيمية كان أكثر علماً وتعقيداً وغزارة معرفية من هؤلاء الأتباع الصغار الذين يدّعون الانتساب إليه وتطبيق أفكاره.

ويرى أركون أن ابن تيمية هو الأنموذج الأعلى للمثقف المسلم التقليدي الذي قدّم للانغلاق اللاهوتي الجديد والموجة الأصولية الحالية محاججاتها الأكثر قوة وإقناعاً بالنسبة إلى العقل المتدين الإيماني، ولهذا السبب لكي نخرج من المغطس الذي وقعنا فيه مؤخراً، فإنه لا بد من تفكيك العقلية التي رسخها ابن تيمية: أقصد تفكيك فكره ومحاججاته والانغلاق اللاهوتي الكبير الذي رسخه وعاش داخله. قبل أن ندخل في صلب الموضوع، سوف نطرح هذا السؤال: من هو ابن تيمية العصور الحديثة؟ في الواقع إن المرشحين كثر، ولكن اسم سيد قطب يقف في الطليعة؛ فالتشابه بين الشخصيتين من حيث قوة الاقتناع الديني والمحاججة الفكرية ودخول السجن أكثر من مرة، بل و«الاستشهاد» في سبيل القضية أكثر من واضح. ولكن ينبغي أن نضيف إليه الخميني في الجهة الشيعية[1]، فهو أيضاً مناضل عنيد

(1) ولذا ينبغي تفكيك الانغلاق اللاهوتي الشيعي لأن الشيعة يعتقدون أيضاً بأنهم يمثلون المذهب الإسلامي الصحيح الوحيد والفرقة الناجية تماماً كالسنة. باختصار، فان الفكر التقليدي في كل المذاهب والطوائف ينبغي =

وشرس من أجل قضيته الدينية، والفرق الوحيد بينهما هو أن الخميني عاد مظفراً إلى طهران لكي يؤسِّس جمهورية إسلامية في حين أن الثاني مات مشنوقاً على يد الرئيس عبد الناصر عام 1966. ينبغي إذن، بشكل ملحّ وعاجل أن نفكك السجن اللاهوتي الكبير لابن تيمية، لأنه يجسد الفكر الاستلابي تحت غطاء الدفاع عن الدين الحق أو الفرقة الناجية أروع تجسيد، الاستلاب الإسلامي السلفي السائد حالياً في شتى أنحاء العالم العربي والإسلامي ناتج من هذا الفكر الدوغمائي القروسطي الراسخ البنيان، فابن تيمية كسيد قطب أو كالخميني وجميع المجاهدين من أجل «الإيمان الصحيح» يستقبلون الموت بكلّ رضى وطيبة خاطر. لماذا؟ لأنهم يعيشون مسجونين بكل لذة ومتعة داخل جدران السياج الدوغمائي القروسطي المغلق كلياً على ذاته[1]. وهذا السياج الدوغمائي اللاهوتي أو السجن

= تفكيكه إذا ما أردنا أن نضع حداً للحروب الأهلية الجارية حالياً. تجاوز الطائفية والمذهبية، لا يمكن أن يحصل قبل القيام بذلك. وهذا ما فعله فلاسفة التنوير في أوروبا فوضعوا بذلك حدا للحروب المذهبية الطاحنة التي دمرتها على مدار القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهي الحروب التي جرت بين المذهبين الأساسيين: المذهب الكاثوليكي البابوي والمذهب البروتستانتي اللوثري أو الكالفني نسبة إلى كالفن.

(1) أركون يقول أيضاً بأن الأديان العلمانية كالفاشية والماركسية- اللينينية تشكل أيضاً سياجات دوغمائية مغلقة تماماً كالأديان السماوية. فالشيوعي مسجون داخل نظامه العقائدي أو الإيديولوجي تماماً كالأصولي المسيحي أو اليهودي أو الإسلامي. الفرق الوحيد هو أن نصوصه المقدسة المعصومة هي المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، وليس القرآن أو التوراة أو الإنجيل.

الاعتقادي الكبير هو الذي ينبغي على الفكر النقدي الفلسفي الحديث أن يفككه لكي يحرِّرنا منه ويحرِّر جماهير مليار مسلم على الأقل. وهذا هو الشرط الأساسي المسبق لكي ينبثق وعي ديني جديد في الإسلام: أيّ وعي متصالح مع الحداثة الفكرية والسياسية، وهذه عملية ضخمة وصعبة تتطلب بذل جهود هائلة وربما تضافر نضالات عدة أجيال متتالية من التنويريين العرب والمسلمين.

وأخيراً، سوف أقول بأنّ عظمة الإسلام سوف تتجلى على حقيقتها بعد هذا المسح التاريخي والتفكيك الفلسفي للمفاهيم والعقائد القديمة. وعليه، فلا ينبغي إطلاقاً أن نخشى من تطبيق منهجية النقد التاريخي على تراثنا العربي الإسلامي. إن عبقرية النبي الأكرم محمد سوف تنكشف بشكل جلي بعد هذه العملية الجراحية الخطيرة. بهذا المعنى، فإن المجدِّدين هم الأوفياء

= وبالتالي، فالتفكيك الذي يدعو إليه أركون ينطبق على جميع العقائد المنغلقة على ذاتها. وهي عقائد تعطِّل العقل النقدي لدى أتباعها. هذا من جهة. أما من جهة أخرى فهناك فَرقٌ آخر هام جداً هو أن المسيحية الأوروبية شهدت عدة مراجعات نقدية على مدار القرون الماضية على عكس الإسلام. من هنا حجم الانغلاقات اللاهوتية المخيفة داخل الإسلام. ولكن هذا الكلام ينطبق أيضاً على المسيحية الشرقية واليهودية الشرقية. وبمعنى من المعاني يمكن القول إن اليهودي الشرقي أو المسيحي الشرقي أقرب إلى المسلم من اليهودي الغربي أو المسيحي الغربي من حيث الارتباط الدوغمائي بالدين. فهذا الأخير هضم عدة ثورات لاهوتية منذ عصر النهضة في القرن التاسع عشر وحتى اليوم. لقد مرّ بمرحلة التنوير الديني والفلسفي في حين أن المسيحي الشرقي أو اليهودي الشرقي لم يمر بها.

الحقيقيون للتراث وليس المقلدون الذين يكتفون بالتكرار الامتثالي والاجترار المضجر. إنّ العلماء هم ورثة الأنبياء حقاً، أقول ذلك، وأنا أختتم هذا البحث عن واحد من أكبر المجدِّدين في تاريخ الإسلام على مرّ العصور.

الدولة المدنيّة على أساس المواطنة

سماحة السيّد هاني فحص(*)

المواطنة هي أن تتحوّل الأرض التي نقيم عليها إلى وطن، والإنسان الذي يعيش فيها ويشارك في صوغ حياتها إلى مواطن، ويوثَّق هذا الواقع في دستور، تلك هي المواطنة؛ أي مشاركة المواطن الأصيل في صنع القرارات، ما يتيح له تكوين نظرة متوازنة إلى ذاته وبلده وشركائه في صفة المواطنة، على أساس المساواة في الحقوق والواجبات.

إذ يجتهد الأشرار، أعداء الحياة، في تعميم اليأس ليستأثروا ويمنعوا أبناء الحياة من الحياة، بما هي معنى أو نعمة لا يختزلها الخبز... بل تضارعها الحريّة.. يجتهد الأخيار فيمانعون، يعتصمون في عمارة مكوّناتهم الأصليّة، قيماً وأفكاراً، يعيدون بناء رجائهم وإرادتهم على شروطها، التي تبدأ من الرحمن وتزهر في الإنسان، أو تبدأ من الإنسان لتستريح خالصة في كنف الرحمن.

ولعلّه أمل، فليكن أملاً، لأنّ الرسوليّين محبّي الرسل وأحبّاءهم، وهم غير أو نقيض مستثمريهم ومعهم محبو الناس

(*) كاتب ومفكر لبناني.

برسل أو من دون رسل، ولكن برسالة يفترض أن يتقبلها الرسل، لأن الإنسان هو المقصد، والبيت أهم من الطريق إلى البيت، على ما قال محمود درويش. هؤلاء جميعاً وأحب أن أكون منهم، ملزمون وملتزمون بالأمل، لعلّه أمل ليس يتيماً، ولكنّه قد يكون شاقاً، في هذا المناخ الذي يعمل عاملون من أجل أن يسوء ويسود ليسود معه الإحباط والفقر والجهل والاستحواذ والاستتباع، بما يشبه أن يكون استرقاقاً حضارياً شاملاً، أمل آخر أن نلتقي منهمكين بتركيب مستحضر معرفيّ من دمنا وحبرنا، من إيماننا بالله وحبّنا لعياله، من توحيدنا ونزوعنا إلى تحقيق معادله في الوحدة، ومن وحدتنا ضابطاً لاختلافنا، واختلافنا فضاءً لحوارنا وإبداعنا وتعارفنا وتثاقفنا الدائم، لعلّ هذا المركّب يضيء لنا ما تبقّى مبهماً من حقيقتنا أو ما تراكمت عليه الجهالة المتبادلة فأخفته، أو ما هو آخذ في الظهور المتواتر من حقائق جديدة أو مؤنسة نتّقي وحشتها التي تتسرب بعض ملامحها بين ربيع عربي وآخر، بالمعرفة الهادفة، ونستحقّ أنسها بتبادل المعارف وتداول الحقائق والقول بالحقّ النسبي دائماً.

ألا ترون، كيف أنّنا عندما نستيقظ على مواجعنا وأحلامنا المشروعة، نبدع شراكتنا في الوطن، تصبح خصائص كلّ جماعة منا مطلّات على الآخرين؛ وعندما يصرفنا صارف عن المشتركات الرحبة والخصائص الجميلة جمال الضرورة والحريّة داخلتين في الجدل الجميل، نرتكب التقابل ونتبادل الإلغاء، تصبح الخصائص كهوفاً وسجوناً رطبة ومعتمة، نمارس في أقبيتها ودهاليزها محواً للذات في الآخر والآخر في الذات؛ أي للذات بالذات في الذات

في المحصّلة؟! نغدو وكأنّنا حاطبو ليل!!! معذرة إن اتّكأت في مقالتي على ما يصرّح بأنّني أنتمي إلى دين بعينه، وإن كنّا غير مدعوّين إلى التخلّي طمعاً بالقبول. إنّ ذلك لن يكون مقصوداً من قبلي، بل هو إيحاء متعمد بأنّي آتيكم كما أنا، ولا أرغب أن أراكم إلاّ كما أنتم، على أنّ قيافتي كافية للدلالة على انتمائي الطائفي، والذي لا يختزل هويتي المركَّبة، بل يدخل كعنصر فيها، يحضر... ولكنه لا يحضر دائماً، وإن حضر فإنه لا يعطّل العناصر الأخرى، وإن كانت المسوح تمسح محتوياتها في كثير من الأحيان، فإنّنا متعاقدون ضمناً على تغليب المضمون الواحد على الأشكال المتعدّدة، وإن كانت وحدة المضمون لا تمنع، بل تقتضي تنوّع التجليات. إذن، فالشكل مدعوّ كي يكون جزءاً من المضمون، والمضمون ملزم بإغراء الشكل بذلك. ومن هنا، فإنّ قصارانا كأهل إيمان ووطن أو كيان، أن نحفر عوامل الالتباس بيننا؛ أي أن يلتبس أحدنا بالآخر، من دون هجران لذاتيّاته؛ أي أن يدخل الآخر في تعريف الذات وتعيينها وتعيّنها، لتكون الذات قد دخلت في تعريف الآخر، وحينئذٍ يصحّ لنا أن ندّعي بأن التوحيد جامعنا وعاصمنا، ولكلّ منّا بعد هذا الالتباس الجميل، أن يعود إلى ذاتيّاته وخصائصه، حتى لا تكون وحدتنا إلغاء لتعدّدنا، أو أن يكون تعدّدنا هدماً لعمارتنا، إذن نفشل وتذهب ريحنا... ومن دون وحدة رحبة وخصبة، أنّى لنا أن نكدح إلى الواحد أو نلاقيه؟ غير أنّ الحصيف العارف بلحن الخطاب، لن يعدم في كلامي إيقاعاً إنجيلياً يأتي من رغبة وحاجة ودربة على الحياة المشروطة، المشروطة بالأحياء، كلّ الأحياء الذين يحيون فيك فيحيونك، في

حين أنّ تقييد الحياة بالجماعة الإثنيّة أو المذهبية أو السياسية، هو إفقار لها من الرواء والحيويّة وتجفيف لمنابع الإبداع. . . وأنا أسلك نفسي في سلك المؤمنين الذين دعاهم القرآن إلى ما يحييهم في الدنيا والآخرة على حدّ سواء، وبالضرورة طبعاً ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡۖ﴾ ومن (يوحنا): «أمّا أنا فقد أتيت لتكون لهم الحياة وتكون لهم بوفرة» وإلّا فلماذا كانت الدنيا؟ إذا لم تكن مشروعاً ننجزه معاً، وإذا ما كانت آخرتي فرديّة؛ أي خلاصي ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ﴾ ﴿كَفَىٰ بِنَفۡسِكَ ٱلۡيَوۡمَ عَلَيۡكَ حَسِيبٗا﴾، فإن الممرّ الآمن إليها محفوف بالآخر والآخرين، كلّ الآخرين، بالخلق عيال الله، كلّ الخلق من الأخ في الدين إلى النظير في الخلق، كما في نص **نهج البلاغة** الذي يعطف بالواو مساواة من دون مفاضلة فيما يترتّب على ذلك من حق المحكوم على الحاكم. . . هذه الإنسانية أو الأنسنة، تغريني بالاعتراف بأني، في لحظة يقظة، وجدتني ملزماً بالحدّ من تديّني؛ أي من التشدد الحَرْفي أو الحِرَفي، في تطبيق الأحكام الشرعية وإدانة أو نبذ من لا يتشدد، حرصاً مني على ديني؛ أي انتمائي إلى الدين، كما أني مضطر إلى الحدّ من الركون التمامي إلى منظومتي العقدية الدينية، حرصاً على موقع في فضاء الإيمان الكبير؛ أي العابر لحدود الأديان، الذاهب إلى الله والإنسان، أو الذاهب إلى الله من الإنسان ومن أجله؛ أي من أجل الإنسان، لا من أجل الله المتفق أنه غني عن العالمين. . ذلك الفضاء الرحب هو الفرصة الوحيدة للاجتماع مع المؤمنين، كل المؤمنين؛ أي ذوي القلوب العامرة بالحب، وقد يتورطون أو يورطهم أحد بالكراهية، ولكنهم

سرعان ما يتوبون. . . ولا أستثني إلا مَن يستثنون أنفسهم؛ أي قلة من البشر الظالمين، والذين مهما يكثروا، يبقوا استثناء. . . ومن أسباب حسرتي، أني قضيت شطراً من عمري مريضاً عن طريق العدوى، بالشعور بأني متفوق دينياً وأقوى وأفضل عند الله من الآخر، في الدين الآخر أو المذهب الآخر، حتى رفاقي وأساتذتي وإخواني وأمي وأبي، لأني أطبق أحكام الشريعة بحذافيرها، أو بحروفها، حتى حروف العلة والجر والنصب، فضلاً عن الجزم الذي هو مضيعة للحقيقة، لأكتشف أن العلم من دون الآخر؛ أي من دون قلب؛ أي من دون الحب، ليس علماً، بل هو أجهل الجهل، بل وإن العقل من دون قلب ليس عقلاً. . . وتيقنت أني كنت أطبق أحكامي لا أحكام الله الذي خلقنا مختلفين رأفة بنا، ولكي نتكامل. . . هل أكون بهذا قد أكملت حجتي ودليلي على صواب اختياري للسفر المعرفي وعبور الحدود نحو معنى المعنى في الدين؛ أي الإيمان؛ أي الإنسان؟ أرجو ذلك، وأرجو أن تكون هذه الـ «لا» في (مؤمنون بلا حدود) معادلة لـ «لا» التوحيد ذاهبة إلى معناها الأسمى في كل مسمياته. . . وأستذكر المأثور عن الرسول (ﷺ): «بعضكم يصلي ويصوم ويزكّي ويحجّ، أكثر من بعض، ولكن أقواكم إيماناً، أكثركم معرفة».

كأني ألتمس أو أتلمّس معنى المواطنة تحت أو خلف أو في عمق صيغتها النظريّة أو الروحية؟ بلى. . وإذا ما كنا من أهل الروح؛ أي أن الروح هي الأولى في ناظمنا الكوني، في كينونتنا، رعاية للجسد وإعلاء لشأنه لا حطّاً منه، فإنّنا ملتزمون دوماً باستبيان الروحيّ في المادي «كان في مكة حجر يكلّمني ويسلّم

علي» و«إذا صَمَتّم فإنّ الحجارة سوف تنطق» ويمكن بحسب الإنجيل، إن لم نحسن بنوّتنا لإبراهيم فإن الحجارة جاهزة لتحمل شرف وأعباء هذه البنوّة. إذن.. ففي لحظة توحيد وتوحّد، يمكن أو ينبغي رفع المادي إلى مصاف الروحي؛ أي تجريد المادي بحثاً عن الثابت أو الجوهري في معناه، وفي الوقت ذاته يمكن أو ينبغي أنسنة الروحي بتنزيله على العيان؛ أي بتمثيله وتمثّله في الحياة والعلائق، في اليوميّ، في الملموس.. هنا.. مثلاً يصبح الوطن هو ما يسكنك لا ما تسكنه، أو أنك تسكنه فيسكنك. «رعته الفيافي بعد ما كان حقبة رعاها» كما يقول أبو تمام... حتى لا نعفي ذواتنا من مستحقات التراب والماء والهواء والأهل والأحباب، حتى نتحيّث؛ أي يكون لنا حيث نسعه ويسعنا فنحميه ونحمي أنفسنا فيه، طالما أن البشر الذين هداهم الله النجدين، قد أغضى أو يُغضي بعضهم أو كثير منهم عن جادة الخير، فيعتدي ويغزو ويحتل ويستعمر ويطرد ويقصي ويلغي أو يصادر، يقتل الروح والجسد... إذن، فمن معنى المواطن أن تفدي، أن ترد العنف. أما عندما يصبح الوطن عقاراً، فإنه قد يهون، لا يعود عُقاراً شافياً، ووطن مريض هو وطن للمرض، والعافية جدل بين الوطن والمواطن، وكما المكان بالمكين، فإن المكين بالمكان «الشمس أجمل في بلادي من سواها، والظلام.. حتى الظلام، هناك أجمل، فهو يحتضن العراق» (السياب).

يطمئن الوطن إذ يطمئن المواطن، ويطمئن المواطن إذ يطمئن الوطن. كيف يطمئن الوطن الواحد إذا ما صار اثنين أو أكثر؟ ومن أين يأتي وجع الجرح؟ أليس من صيرورة الواحد اثنين، وكلما

كان الجرح أعمق كان الوجع أوجع، وكان البرء أصعب وأبعد. . «أفهمت عذاب النهر إذا اغتربت عنه الشطآن» (محمد علي شمس الدين)، غير أن البشر المواطنين أو المواطنين البشر، أهل مشاعر ومخاوف ومطامح ومطامع ونوايا حسنة قد تسوء وسيّئة قد تحسن، ومشارب وحساسيات ومناشئ ومذاهب وعلائق وأديان وأقوام وجهات وسلالات وعواطف وأمزجة وغرائز ورغائب وشهوات وأشواق وأوهام وأحلام. . «ولا يزالون مختلفين. . . ولذلك خلقهم». . إلى مشتركاتهم الإيمانية والإنسانية الواسعة، ولكنها ليست متروكة لتشتغل وحدها، ولذلك أرسل الله الرسل، ولو كانت الأمور تستقيم من دونهم لما أرسلهم. . . وليست هذه شكوى من خلق الإنسان وخُلُقه، إذ لولا هذا الجدل الدائم بين الخير والشر، بين المختلف والمختلف، لساد السكون وتعطّلت الحركة والإبداع وبُطل الثواب والعقاب. . . أي اختلّت منظومة القيم لاختلال القانون أو اختل القانون لاختلالها. . إذن فما الحلّ؟ وهل من حلّ ناجح أو ناجع دائماً؟ كل حلّ يحتاج إلى حل آخر، على أن يكون هاجس الحل هو الاختيار الدائم أو التطهير الدائم لنوازع الخير ودوافعه، وتغليبها من دون عنف مباشر أو غير مباشر، من دون إبطال للعقاب العادل وللقصاص بما فيه من حياة. . إذن، فالقانون. . الحق، هو نصاب المواطنة، التي تتيح للكلّ أن يحيا بالكلّ في الكلّ وللكلّ. . القانون. . الحقّ، المواطنة. . . أي الدولة. . . والتحدّي الأعظم لدولتنا الحديثة هو أن تمارس دورها، انطلاقاً من كونها ضرورة اجتماع له أو عليه أن يحوّلها من سيدة إلى أجيرة، تجد في أداء الواجب من أجارتها

مجالاً وحيداً لسيادتها، سيادتها الطوعية، والسيادة الطوعية تأتي من جهة المحكوم، من قناعته؛ أي أنّ الدولة الأجيرة الملتزمة بعقد إجارتها يصبح قمعها مدخلاً مطلوباً ومقبولاً إلى سيادتها. . . وإذا ما كانت المواطنة هي التي ترقى بحالنا من القبول بالتعدّد على مضض ريثما. . إلى رفعه إلى مستوى الأطروحة الحضارية وضرورة الوجود والعقل والحضور، فإن الدولة في تكييفها المدني على موجبات قانونية، تنتقل بهذه الدولة من إطار المعتاد في سلوكنا معها، بتأثير من سلوكها مع نفسها ومعنا؛ أي من المراوغة والمفاضلة الزبائنية، إلى إطار نراها من خلاله فينا وترانا فيها، من دون استبعاد متعسّف لاحتمالات القصور أو التقصير، وهنا يمسي شرط الحرية، الذي تتيحه الدولة، أو تحفظه، حافظاً للعلاقة التبادلية، تسديداً ونقداً، بين المواطن والدولة الجامعة لأنها حاضنة، والحاضنة، لأنها جامعة والقادرة لأنها عادلة والعادلة لأنها قادرة. أليس من أهم مشكلاتنا مع دولتنا الحديثة أنها قصّرت في أداء دورها الجامع؟ ومن هنا أغرت اجتماعنا بعدم الاجتماع، فإذا المذاهب والأديان والطوائف والجماعات عموماً، والمؤسسات الأهلية وحتى المدنيّة، كيانات في الكيانات ومفتوحة دائماً على التكثّر؛ أي على المزيد من الكينونات الفرعية على مقتضى الخصوصيات المتحقّقة أو المخترعة أو المتوهّمة أو المضخّمة، ألا ترون إلى أن هناك من يدقّقون في اختلافاتنا ويستغلون خلافاتنا، ليؤسسوا عليها خلافات أو صراعات إضافية، في كل لحظة نشارف فيها على التحرير والتحرّر والتقدم والنهوض والوفاق والتضامن والتكامل والتنمية الناجعة؟

إن الدولة المعاصرة، من دون خطأ اعتبار الماضي مثالاً ناجزاً، كما يحلو للأصوليين الإسلاميين، الماضويين، الذين يستقبلون الماضي فيستدبرون المستقبل، ويقتلون كلاً منهما بالآخر، ومن دون خطأ اعتبار الحداثة أو التحديث قطعاً أو بتّاً مع الذاكرة أو الموروث، الذي يحتاج إلى نقد منهجي من دون شك، أي من دون افتعال معركة ضارية وشاملة بين الثابت والمتغيّر، هذه الدولة ربما كانت كفيلة بتحويل المواطنة من شعار إلى واقع احتياطاً من الوقيعة، ولا أعتقد أن هناك مجالاً لتحرّرنا ونهوضنا وسلامنا الداخلي وتقدمنا، إلا أن نعود إلى تشغيل إواليات اجتماعنا، وهي لا تشتغل إلّا على فرضية حضارية وإنسانية قد تكون بالغة الصعوبة، ولكنها هي الحلّ الذي يحصّننا من الاستحواذ علينا مرة أخرى، بما يعني ذلك من احتمال استخدام الربيع العربي المهجوس بالخبز والحرية، في إعادة إنتاج الاستبداد والفساد. . وبمساعدة العالم الحرّ مرة أخرى ولصالح نظام مصالحه غير المشتركة بيننا وبينه، والتي يحتاج تحريرها إلى رؤية مشتركة توسع مجال التبادل بين المعرفة والثروة. هذا مناخ يتيح لنا أن نعود أهل توحيد ووحدة بما هي الوحدة معادل موضوعي وتاريخي للتوحيد، وبما يقتضي ذلك من اكتشاف الجوامع بين المختلفات. . . بذلك تكفّ المواطنة عن أن تكون بديلاً للدين أو المذهب أو أية جماعة مؤسَّسة على مشتركات موروثة أو مستجدة، ويكف الدين أو المذاهب أو الجماعة الأهلية أو المدنية بديلاً للدولة أو للوطن، لأن في ذلك إفراغاً للوطن من مواطنيه، ومن دون مواطنة قائمة على الحق والقانون والعدل والمحبة، يصبح

الوطن مفهوماً أو مكاناً بارداً ويابساً، يصبح فراغاً ويسهل التنازل عنه أو نسيانه.

لا أدري لماذا أشعر أمام موضوع المواطنة، وكأني أكثر تعرّضاً للحرج من كثير من الآخرين؟ ألأنني رجل دين مسلم؟ والإسلام السياسي مطروح الآن أكثر من أي وقت مضى على أنه الحل. بما يعني أنّ الإسلام السياسي يحمل مشروع دولة إسلامية، وقد يجعل المواطنة كناظم علائقي وقانوني، أمراً مستبعداً. حسناً... ولكن المواطنة إذا ما كانت أطروحتنا المشتركة والمعاصرة كناظم لتعدّدنا، يحفظ الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة، فإنّ أدبياتنا في الدين ونصوصنا التأسيسية، تضيء لنا المسار والمصير والمثال من خلال مكاشفتها لنا برؤيتها الكاشفة للتكوين في نظام الكون والإنسان القائم على الاختلاف والحوار شرطاً للوجود والحضور والتجديد والتجدّد، والحياة التي تتعدّى شكل الكينونة في دنيا أو وطن إلى معنى الحياة ومعنى الدنيا والدينونة والوطن.

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَـٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَـٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾، **وفي يوحنا عن قيافا أنه «تنبّأ أنّ يسوع سيموت عن الأمة، وليس عن الأمة فقط، بل ليجمع أيضاً في الوحدة أبناء البرّ المتفرّقين»**.

قناعتي المستندة إلى النص الديني والمسلك التاريخي، أنه ليس هناك وصف أو اقتراح لدولة دينية في النص التأسيسي الإسلامي، وإنما هو وصف لمجتمع تعدّدي حيوي وعادل، والدولة من ضروراته، التي تقدَّر بظروفها المتغيرة، ولم يتعبَّدنا

ربنا بأيّ شكل من أشكال الدولة، ولا تعبد أصلاً في مجالات التدبير أو الحقوق، والتعبد محصور في مجال الحرام والواجب الديني؛ أي التكليف؛ أي العبادة لا العمل، ومن هنا لا تبقى الدولة -على عكس الإمامة- مجالاً للنص، بل هي مجال للعقل، الذي، ليكون عقلاً، لا بد أن يكون متغيراً؛ أي مطابقاً للمتغيرات في الحياة والمعرفة. ومن هنا، فالدولة بشكلها الحديث، كما في إيران، على نقد شديد للأداء، هي دولة حديثة كما وصفتها الحداثة الأوروبية. . وليست دولة دينية، بل هي دولة وطنية وفي دستورها الذي تشكل ولاية الفقيه -أي مركزة الدولة- عماده، لا تخفى روح القوانين والدساتير الغربية الحديثة والعلمانية، ولا بدّ من التذكير هنا بأن الدستور الذي أنتجته الحركة الدستورية (المشروطة) في إيران في أوائل القرن الماضي متناغمة مع ما كان يجري في إسطمبول، قد كان مرتكزاً مصدرياً على الدستور البلجيكي المكتوب عام 1851. وفقهاء الإسلام المتقدمون علماً ورؤية لا يكفون عن تذكيرنا بأنّ أكثر أحكامنا الشرعية هي إمضائية. . أي إمضاء معدَّل أو غير معدل لشرع من قبلنا.

وإيران، ذات ثقافة مجتمعية إسلامية بنكهة شيعية قوية، والإسلام فيها والتشيّع والشرع ليست غاية في ذاتها، بل رافعة اجتماع وإرادة، تخطئ وتصيب، لأنّ معرفة الدين بشرية وخلافية وغير ملزمة، لأن الإلزام بمعرفة ما، بالدين أو غيره، هو تعطيل للمعرفة. . الملزم الوحيد في الحياة هو القانون. وقد يتغير، بل هو متغير. ولا يجوز التذرّع بإلهية الشرع المدعاة لمنع محاسبة السلطة خاصة في حالة ارتكابها لإنقاص الحرية في إيران أو خارجها.

على أن الدولة الدينية لا يمكن أن تكون إلا مذهبية، لأن مرجعيتها مذهبية عقدية وفقهية، وهي مرجعية خلافية إلى أبعد الحدود؛ فهي إذن، مقام تفرقة أو مفارقة والدين مقام اجتماع. وليس مستبعداً بناء على ما حصل في التاريخ أن يكون الإغراء السياسي بالسلطة سبباً لتحويل المذهب الواحد إلى مذاهب متقاتلة.

من هنا تصبح خطابات الوحدة في الإسلام السياسي خادعة ولاغية، لأن التعصب المذهبي هو قوام الإسلام السياسي... ما يعني أن الدولة المذهبية حصراً، لن تكون إلا استبدادية أشرس من غيرها وأعمق فساداً، لأن الاستبداد والفساد يصبحان من مقدسات المذهبية، أي أن الرذائل تتحول إلى فضائل، وهذا المسلك لا يتفق مع فكرة الدولة أو دورها.

من دون صرف النظر عن الأحداث والوقائع، خاصة على هذا المفصل الشائك جداً والواعد (الربيعي)، يحسن أن ننجز معاً وعلى اختلاف مشاربنا وتجاربنا وحساسياتنا، مجموعة تفاهمات مفتوحة على الزيادة، مقدّمة لبناء دولة مدنية جامعة، لا تلغي نفسها والدين بإنتاجها المستحيل له، ولا يلغيها الدين ويلغي نفسه بإنتاجه المستحيل لها... أعني دولة الأفراد التي لا يمرّ الشأن السياسي أو التدبيري فيها بالطوائف، بل بأفرادها، ويمارس فيها رجال الدين حقهم السياسي كمواطنين كاملي المواطنة فقط... مع ضرورة حماية هذه الطوائف كمتّحدات اجتماعية وثقافية اختيارية. آخذين في اعتبارنا أن الدين أو المذهب لا يجري استحضاره كهوية فرعية فارقة وحاضنة للفرد أو الأفراد إلا بمقدار تراجع فكرة الدولة الجامعة. ألا يعني هذا الكلام أن التنوير الذي يؤول إلى

دولة هو الحلّ المشروط بالحكمة والدقة وبالشجاعة والصبر. . . تماماً كما هو القول بأنّ الدولة لا يتمّ إنجازها واستمرار إنجازها إلا بما تتيحه من تنوير؟ كأن هناك علاقة سببية متبادلة ومتعاقبة بين الدولة والتنوير الذي لا يستبعد عنفاً ما. . . ولكنه عنف من أجل اللاعنف، وربما كان هو عنف الضرورة أو الاضطرار الذي يمكن تفاديه أو تقليله أو حصره بمزيد من الحكمة والمعرفة.

ختاماً، إن الاختلاف كقانون كوني وسنَّة إلهية، ضروري جداً للحياة والحيوية والتعدّد الذي يكتمل بالوحدة، أي في الفضاء الرحب والجامع الضابط والمرن، والوحدة التي تتجلى في التعدُّد وتتيح حماية الخاص بالعام وإثراء العام بالخاص، هذا الاختلاف وهذا التعدد على نصاب الوحدة، لا يمكن الحفاظ عليه إلا بقناعة راسخة تقوم عليها دولة حاضنة، بأن الآخر شرط ضروري للذات، شرط معرفي وشرط وجودي، ولا يكفينا، بل يضرّنا الاعتراف بالآخر على مضضٍ أو كأمر واقع، ولكي يكون مفيداً وحضارياً، فإنه لا بدّ أن يكون أطروحة تمكّننا من أن ننتج معاً، وبالشراكة مع الجميع هنا وهناك وهنالك، مشروعاً حضارياً، تتكافأ فيه مؤهلاتنا وذاكراتنا النقية وأحلامنا.

إن الأنسنة الآن ودائماً هي التي إذا استأثرت بعقولنا وقلوبنا، تمنحنا شرف التكامل من موقع الاختلاف وشرف تعزيز الروح في أنظمة علائقنا وحياتنا.